



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE
PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
MESTRADO EM FILOSOFIA



NÍVEL MESTRADO

CLEIDSON DE OLIVEIRA LIMA

**ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE PROGRESSO JURÍDICO E PROGRESSO
MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA: UMA REVISÃO DA
LITERATURA**

São Cristóvão, SE

2021

CLEIDSON DE OLIVEIRA LIMA

**ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE PROGRESSO JURÍDICO E PROGRESSO
MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA: UMA REVISÃO DA
LITERATURA**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia,
no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Sergipe.

Orientador: Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos

Linha de Pesquisa: Filosofia da História e
Modernidade

São Cristóvão, SE

2021

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SERGIPE

Lima, Cleidson de Oliveira

L732a Aspectos da relação entre progresso jurídico e progresso moral na filosofia da história kantiana: uma revisão da literatura / Cleidson de Oliveira Lima; Orientador Edmilson Menezes Santos. – São Cristóvão, SE, 2021.
151f.

Dissertação (mestrado em Filosofia) - Universidade Federal de Sergipe, 2021.

1. Filosofia. 2. Direito – Filosofia - História. 3. Moralidade (Direito). I. Kant Immanuel, 1724-1804. II. Santos, Edmilson Menezes, orient. III. Título.

CDU 17.026.4:340.12

Cleidson de Oliveira Lima

**ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE PROGRESSO JURÍDICO E PROGRESSO
MORAL NA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA: UMA REVISÃO DA
LITERATURA**

Dissertação apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia,
no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Sergipe

Aprovada em 28 de maio de 2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos (Orientador)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof. Dr. Flávio José de Carvalho
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

Prof. Dr. Marcos Fonseca Ribeiro Balieiro
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

São Cristóvão - SE

2021

VERSÃO FINAL DA DISSERTAÇÃO

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação de Mestrado em Filosofia do
discente Cleidson de Oliveira Lima

Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos (Orientador)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

CESSÃO DE DIREITOS

Concedo ao Núcleo responsável pelo Mestrado em Filosofia da Universidade Federal de Sergipe, permissão para a divulgação desta dissertação no Repositório Institucional da Universidade Federal de Sergipe.

Cleidson de Oliveira Lima (Autor)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

Prof. Dr. Edmilson Menezes Santos (Orientador)
Universidade Federal de Sergipe (UFS)

À minha querida mãe Marinalva

AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Edmilson Menezes, pela paciência e persistência para desenvolver em mim o zelo pela pesquisa, a responsabilidade na leitura e interpretação dos textos acadêmicos e, sobretudo, por ser meu guia na investigação dos textos kantianos. Qualquer mérito que possa ser encontrado em meu texto da dissertação deve-se a ele, que contribuiu de maneira inestimável para conclusão da presente dissertação.

Ao Prof. Dr. Marcos Balieiro que sempre foi atencioso às minhas solicitações. Tenho uma viva lembrança da primeira vez que tive contato com ele, ao encontra-lo no corredor do departamento lendo o “A Treatise of Human Nature”, seu semblante denunciava que estava em suas mãos uma obra de arte. Interrompi seu momento de meditação, nunca tive a chance de desculpar-me e nem agradecer pela primeira conversa. Mais tarde, na qualificação, tive a oportunidade de ouvir as suas preciosas considerações sobre o meu trabalho, o que foi valioso para a conclusão do presente texto.

Ao professor Dr. Everaldo Oliveira em quem admirei desde o início a facilidade para tratar de diversos filósofos e problemas da filosofia, sem perder a profundidade necessária para que possa ser semeado nos alunos o gosto pela leitura e interpretação textual. Os momentos de aula e os raros momentos de conversa no corredor com o professor Everaldo foram, para mim, uma grande oportunidade de aprendizagem. Ademais, suas orientações sempre pontuais, precisas e profundas foram de grande utilidade para a redação da minha dissertação e a correção de rota na pesquisa.

Este trabalho também não seria possível sem as conversas com meus colegas de orientação Maximino e Thomaz. Em especial, as conversas com Maximino, o qual sempre foi receptivo e se mostrou um verdadeiro amigo em meus momentos de crise quando os problemas pessoais se entrelaçavam com as minhas dificuldades acadêmicas. Agradeço-o, ainda, pelas valiosas sugestões que deu para a construção dessa pesquisa.

Aos meus amigos íntimos André Pinheiro e Luciano Meneses pela paciência e o apoio amigo sempre disponível. Aos meus pais e em especial a minha querida mãe, cujo o afeto, fé e exemplo de vida, me auxiliaram desde pequeno para formação do caráter e despertou em mim a coragem para lutar por meus sonhos. O que sou e aquilo que ainda posso ser eu devo a você, mãe. Por fim quero agradecer a todos os professores do mestrado em filosofia da UFS, ao secretário Adriano e todos os demais colegas do mestrado, em especial ao colega de orientação Cleibson.

RESUMO

A ideia de que a humanidade se encontra em constante progresso para o melhor é a tese central da filosofia da história kantiana. Para esta, o progresso na história é guiado pelo estabelecimento e aperfeiçoamento de uma ordem jurídica, meio para o desenvolvimento completo das disposições naturais. Nesta perspectiva, é possível compreender a liberdade como externa, cuja vinculação dá-se com o direito, ou interna, relacionada ao desenvolvimento das disposições morais, cuja esfera é o respeito à lei moral. Esta pesquisa buscou reconstruir e confrontar os argumentos tanto dos intérpretes que defendem a proposta de um progresso moral quanto daqueles que sustentam a de um progresso jurídico. Tratou-se de cotejar as ideias dessas duas correntes interpretativas, de modo a verificar o deslindamento de um campo tensional inerente àquela parte da filosofia de Kant. A primazia estabelecida para cada um dos campos pelos dois grupos de comentadores acabou por diminuir o poder de articulação que o direito e a moral adquirem na proposta kantiana para a história.

Palavras-chave: Kant. Filosofia da História. Direito. Moral.

ABSTRACT

The idea that humanity is in constant progress towards the best is the central thesis of the philosophy of Kantian history. For this philosophical thought, progress in history is guided by the establishment and improvement of a legal order, which would lead to the complete development of natural dispositions. Under this perspective, it is possible to understand freedom as an external force, which is linked to human rights, or as internal insights, which are related to the development of moral dispositions, whose sphere is the respect for the moral law. This research aimed to reconstruct and confront the arguments of both interpreters, who either defend the proposal of a moral progress or those who support that of a legal progress. This analysis was carried out by comparing the ideas of these two interpretative currents, in order to verify the unraveling of a tension field inherent to that part of Kant's philosophy. The primacy established for each of the fields by the two groups of commentators ended up diminishing the power of articulation that rights and morals acquire in the Kantian proposal for history.

Keywords: Kant. Philosophy of History. Rights. Moral.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	A FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT	21
3	INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA COMO PROGRESSO JURÍDICO	44
4	INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA COMO PROGRESSO MORAL.....	86
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	128
	REFERÊNCIAS	145

1 INTRODUÇÃO

Na *Crítica da Razão Pura* (2013b), Kant apresenta as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, a partir da formulação da Doutrina Transcendental dos Elementos. Esta, por sua vez, divide-se em “Estética Transcendental” e “Analítica Transcendental”, por meio das quais demonstra como a razão atua em seu uso constitutivo. Na “Estética transcendental”, “ciência de todos os princípios da sensibilidade a priori” (KANT, 2013b, p. 62, B 35), encontra-se esboçada uma teoria sobre os princípios da faculdade da sensibilidade, entendida como “a capacidade de receber representações (receptividade), graças à maneira como somos afetados pelos objetos.” (KANT, 2013b, p. 62, B 32). Isso pode acontecer, pois, a sensibilidade dispõe o material bruto reunido e ordenado pelo entendimento segundo regras. A sensação resulta da mente ser afetada pela presença de um objeto, sensação, por sua vez, é a matéria da sensibilidade. Já a receptividade da mente a um objeto e a possibilidade deste de afetá-la diz respeito à intuição. As intuições são individuais e referem-se de forma aos objetos, podendo ser empíricas ou puras. A “intuição que se relaciona com o objeto por meio da sensação chama-se empírica” (KANT, 2013b, p. 61, B 34) e tem como objeto o fenômeno. Uma vez que se abstrai da intuição tudo o que pertence à sensação, como por exemplo, cor, textura e gosto, resta apenas a intuição pura, “na qual todo o diverso do fenômeno se intui em determinadas condições” (KANT, 2013b, p. 62, B 34). As formas da sensibilidade que independem de qualquer experiência são as representações de espaço e tempo. Elas são formas puras e constituem as condições, em conformidade com a exposição transcendental, de possibilidade da experiência.

O entendimento é o segundo tronco responsável pelo uso constitutivo da razão. Definido pelo filósofo de Königsberg como “a capacidade de produzir representações ou a espontaneidade do conhecimento” (KANT, 2013b, p. 88, B 75), ele atua em consonância com a sensibilidade para dar as condições de possibilidade da experiência. Enquanto a sensibilidade atua de forma passiva oferecendo os dados, o entendimento possui a capacidade de pensar o objeto oferecido pela intuição sensível. Ele combina as representações entre si, reunindo-as com a finalidade de possibilitar o conhecimento. Deste modo, sensibilidade e entendimento são interdependentes, e “nenhuma dessas habilidades tem a primazia sobre a outra” (KANT, 2013b, p. 88 B 75). Isso porque, “o entendimento nada pode intuir e os sentidos nada podem pensar. Só pela sua reunião se obtém conhecimento” (KANT, 2013b, p. 89, B 76). É na “Lógica

transcendental” que Kant desenvolve uma nova doutrina do pensar. Primeiramente, como uma “Analítica transcendental”, entendida como “a parte da lógica que apresenta os elementos do conhecimento puro do entendimento e os princípios, sem os quais nenhum objeto pode, em absoluto, ser pensado” (KANT, 2013b, p. 96, B 87). Posteriormente, a partir de uma “Dialética transcendental”, na qual disserta sobre a disposição natural da razão para ultrapassar o limite dos sentidos. A estratégia de que Kant lança mão para pensar tal dialética importa à pesquisa, na medida em que indica uma via para pensar a ideia de história universal por meio do uso regulativo da razão. Porém, antes de atermo-nos a ela, é necessário compreender de que modo, ao se valer da “Analítica transcendental”, o filósofo demonstra o processo de construção do conhecimento por meio da espontaneidade do entendimento, que desempenha a atividade de conexão e determinação pela qual é possível pensar o objeto da intuição mediante a atividade dos conceitos.

Kant divide a seção da “Analítica transcendental” em dois livros, “Analítica dos conceitos” e “Analítica dos princípios”. No primeiro, ocorre a dedução dos conceitos puros do entendimento. Entenda-se por isso, a enumeração daquilo que é produzido espontaneamente pelo entendimento, isto é, as categorias descobertas pelas formas do juízo. A diversidade de sensações ainda não organizadas (própria da sensibilidade) estrutura-se, a partir da síntese realizada pelo conceito, graças ao qual intuições adaptam-se a juízos. Já o segundo livro, demonstra a aplicação dos conceitos ao sensivelmente dado dentro da experiência. Nele, Kant apresenta uma nova faculdade, a de julgar. Sua tarefa consiste em mediar a relação entre a intuição e o entendimento por meio de esquemas. Esta faculdade tem uma importante função, na medida que possibilita empregar corretamente os conceitos pela associação do material da intuição ao seu conceito correspondente.

Com essa breve demonstração, pode-se deduzir que o conhecimento objetivo resulta da relação interdependente entre intuição e conceito. A partir disso, é possível dizer que, para além da combinação constituída entre sensibilidade e entendimento, não é possível haver um conhecimento objetivo. Assim, Kant apresenta sua teoria da verdade. A saber, um retrato de como funciona o processo de conhecimento, em que, para além do campo da experiência possível, o conhecer cede caminho ao pensar. Coerente com uma espécie de percurso reflexivo é que na segunda parte da “Lógica Transcendental” o filósofo descreve a aventura da razão no âmbito do seu uso especulativo. Isto é, num espaço em que se é possível pensar qualquer coisa, ainda que a conhecer seja impossível, devido à ausência de uma realidade objetiva que corrobore a sua existência.

A razão, esta faculdade que deriva o particular do geral nos seres humanos, tem o pendor natural para transpor a fronteira do campo da experiência possível por meio da procura de um incondicionado para um condicionado. Kant (2013b, p. 295, B 350) denomina esta procura de “aparência transcendental” e a considera um erro no qual a razão incorre, quando pretende se afastar dos limites do conhecimento legítimo para conhecer uma realidade suprafísica. Porém, mesmo considerada um erro, esta procura é uma necessidade natural da razão, posto que “as ideias transcendentais são para ela tão naturais como as categorias para o entendimento” (KANT, 2013b, p. 533, B 670). Elas são um produto necessário e inevitável da razão, também configurada como aquela esfera que pode “dirigir o entendimento para um certo fim” (KANT, 2013b, p. 534, B 672), conferindo à experiência uma maior unidade e, simultaneamente, maior extensão.

A respeito do que acaba de ser pontuado, a atividade da razão pressupõe “um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar *a priori* o lugar de cada parte e sua relação com as outras” (KANT, 2013b, p. 535, B 673). Essa propensão da razão é denominada por Kant de ‘uso regulador das ideias’. Sua função é, na medida do possível, “conferir unidade aos conhecimentos particulares e aproximar assim a regra da universalidade” (KANT, 2013b, p. 536, B 675), uma vez que as ideias transcendentais não se adequam ao uso constitutivo, que por si mesmo proveja conceitos de determinados objetos, e, no caso de assim serem compreendidas, são apenas conceitos dialéticos, confusos. Mas, em compensação, têm um uso regulador bem aplicado e mesmo cogente, a saber, o de direcionar o entendimento para um determinado fim (KANT, 2013b, p. 652, B 825).

Acrescente-se a esse respeito que as ideias, por serem um produto da razão e permanecerem adequadas a certo fim e a um uso legítimo, têm uma direção própria, isto é, um uso regulador. Nesse sentido, o engano ou erro consistiria justamente em um mal uso dessas ideias, isto é, em seu uso ilegítimo, que nada mais é do que o uso constitutivo que delas se faz. Tratar-se-ia, portanto, de desconsiderar o mundo fenomênico pela atribuição de simples ideias à realidade objetiva. Ou, de acordo com Kant, de um realismo transcendental, que “representa, pois, os fenômenos exteriores [...] como coisas em si, que existem independentemente de nós e da nossa sensibilidade e, portanto, também estariam fora de nós, segundo conceitos puros do entendimento” (KANT, 2013b, p. 349, A 370).

Outra compreensão possível para o uso regulador das ideias pode derivar da sua função orientadora. Desse modo, cabe aludir a Kant quando, no opúsculo “Que significa orientar-se no

pensamento?” (KANT, 1987, p. 46 - 62), afirma a respeito dessa função: “Orientar-se, no genuíno significado da palavra, quer dizer, a partir de uma dada região cósmica (uma das quatro em que dividimos o horizonte) encontrar as restantes, ou seja, o ponto inicial”. (KANT, 1987, p. 5). O recurso ao excerto a que se acaba de aludir tem por objetivo evidenciar que, assim como o espaço pode constituir-se numa ferramenta de orientação do pensamento, também é próprio da razão orientá-lo. Destarte, orientar-se, para Kant (1987, p. 8), não consistiria apenas na capacidade de se orientar no espaço, ou seja, matematicamente, mas em geral, no pensamento, isto é, logicamente. Sem dificuldade se pode dizer, por analogia, que isso deveria ser uma tarefa da razão pura, dirigir o seu uso, quando, a partir de objetos originados da experiência, quisesse alargar-se para além de todos os limites da experiência, e não encontra nenhum objeto da intuição, mas apenas espaço para a mesma; porque, a razão

na determinação da sua própria faculdade de julgar já não se encontra então em condições de submeter os seus juízos a uma máxima determinada em conformidade com princípios objectivos do conhecimento, mas apenas de harmonia com um princípio subjectivo de diferenciação. Este meio subjectivo, que então ainda lhe resta, é apenas o sentimento da necessidade (*Bedürfnis*) própria da razão. (KANT, 1987, p. 8)

Deste modo é que as ideias transcendentais como necessárias e legítimas em seu uso adquirem um imprescindível valor regulativo de orientação do conhecimento, visando a um todo sistemático e organizado.

No “Sistema das ideias transcendentais”, terceira seção do livro primeiro da “Dialética transcendental”, Kant postula que “todas as ideias transcendentais podem reduzir-se a três classes” (KANT, 2013b, p. 321, B 391). A primeira delas contém a unidade absoluta (incondicionada) do sujeito pensante (a alma). Já a segunda e a terceira contêm respectivamente a unidade absoluta da série das condições do fenômeno (o mundo) e a unidade absoluta da condição de todos os objetos do pensamento em geral (Deus). Estas ideias são objetos das respectivas disciplinas: Psicologia, Cosmologia e Teologia. A esse respeito, cabe também ressaltar que “Kant, entretanto, não afirma que as ideias sejam três, e sim que podem ser conduzidas a três classes” (TERRA, 1995, p. 18), o que significa dizer que ainda lhes é podido englobar outras ideias. Um exemplo disso é a ideia de uma história universal, uma ideia para pensar o curso das ações humanas como se guiada por um fio condutor e orientada para um progresso tanto das instituições jurídicas quanto das disposições para o uso da moralidade.

O crédito em um aperfeiçoamento crescente na história, tanto do ser humano quanto das formas de organização social, é representada com a ideia de progresso, cabendo à filosofia da história avaliar as estratégias e as ferramentas que são utilizadas durante o percurso no qual as disposições da natureza humana progridem rumo ao melhor. É a partir de uma concepção de história universal que Kant trabalha a ideia de progresso das instituições do direito e das disposições morais da humanidade.

A filosofia da história de Kant é um modelo de fundamentação do progresso na história e propõe-se assentar esse progresso articulado ao propósito da natureza, que instaura as disposições antagônicas capazes de instigar, no homem, a liberdade, a vontade e o desenvolvimento da razão para que, desta forma, ele alcance, por seu próprio mérito, o melhor aperfeiçoamento possível.

Todavia, as objeções para se conceber uma ideia de história universal fundamentada no progresso encontram-se na constatação de que os fatos históricos estão “entretrecidos de tolice, capricho pueril e frequentemente também maldade infantil e vandalismo” (KANT, 1986, p.10). A despeito desta constatação, “é sumamente reprovável tirar as leis sobre o que devo fazer daquilo que é feito” (KANT, 2013b, p. 312, B 375), uma vez que a liberdade pode ir além de todo o limite que se lhe possa atribuir. Deste modo, a ideia de uma história direcionada para uma constituição perfeita, que possa administrar a relação entre as liberdades, serve de orientação para aquilo que está em mudança. Logo, uma ideia que figuraria como uma espécie de bússola orientada pela racionalidade para o progresso, ainda que a experiência forneça uma imagem desoladora da história.

Quanto às possíveis vias para se pensar uma história universal de modo que os conceitos-chaves presentes na proposta não comprometam o sistema crítico kantiano, é importante atentar-se para o que salienta Hamm (2005), em outras palavras, que expressões como “intenção da natureza”, “a natureza quis”, “princípio regulador”, “fio condutor”, olhadas isoladamente sob os pontos de vista da estética e da analítica transcendentais, podem indicar que existe um aceno kantiano à metafísica dogmática. Ao serem analisadas, entretanto, à luz do “Apêndice a Dialética Transcendental”, tais expressões ganham sentido e alinham-se à sua proposta como sistema crítico. Neste sentido, “falar da ‘providência’, de um ‘criador sábio’ [...] de um ‘plano secreto’ [...] não pode e não quer dizer que a existência dessas ‘forças’, ‘intenções’ [...] pressuponha-se tanto física quanto metafisicamente” (HAMM, 2005, p.78). A propósito de tais termos, o que este autor propõe é reinterpretá-los, de modo a que se adequem a uma leitura em que possam ser compreendidos “como funções daquela única ideia de um ‘curso regular’ da

natureza, que, enquanto ‘fio condutor a priori’, tem sua base unicamente no uso do princípio regulativo da razão pura” (HAMM, 2005, p. 78).

Na realidade, a reinterpretação das expressões supramencionadas autoriza um modelo de fundamentação do progresso na história e visa a assentar esse progresso, articulando-o ao propósito da natureza. A esta, por sua vez, é cabido estabelecer as disposições antagônicas capazes de instigar no homem a liberdade, a vontade e o desenvolvimento da razão. Isso lhe permite alcançar por si próprio o melhor aperfeiçoamento possível. O que, por sua vez, torna este aperfeiçoamento real é a criação de instituições que levem o ser humano da rudeza dos instintos à cultura e à consequente necessidade de preservação do progresso moral na história. Necessidade essa que se legitima, ao passo em que abre uma perspectiva consoladora de futuro, no qual todas as disposições naturais ter-se-ão suposta e promissoriamente desenvolvido.

Até aqui se tencionou estabelecer a diferença entre um uso constitutivo e regulativo da razão, indicando como o último se vincula com a ideia de uma história filosófica dentro do sistema crítico kantiano. Isto feito, ater-nos-emos ao seguinte questionamento: a que progresso Kant refere-se quando escreve sobre uma filosofia da história? Este progresso apresentar-se-ia como um progresso que, impelido pela natureza mediante a insociável sociabilidade, conduz a um estado político/jurídico? Ou, para além dessa proposta, é possível inserir na ideia de progresso também o desenvolvimento moral da espécie?

No campo dos questionamentos supramencionados surgem duas interpretações sobre a ideia de história universal. Assim sendo, tem-se os intérpretes do progresso jurídico, aos quais é legada a primazia, quando não a exclusividade, de pensar a história como progresso no horizonte da legalidade. Em oposição a eles, encontram-se os que reivindicam um espaço para incluir a possibilidade do progresso moral da humanidade no âmbito da disposição de ânimo.

A diversidade de interpretações faz parte da tradição de leitura dos textos kantianos sobre a filosofia da história. O confronto entre estas interpretações tem suscitado embates os mais variados, além de algumas controvérsias sobre a possibilidade de sustentação da filosofia da história frente ao sistema crítico. Por essa razão, ressalte-se que o interesse filosófico desta pesquisa não é, de modo algum, analisar todas as discussões geradas pelas obras de Kant sobre a história. Este estudo concentra-se nas discussões em torno do estatuto de uma ideia de progresso capaz de orientar a história, discussão, por si só, suficientemente ampla. O que se quer destacar é a explicação postulante de uma ideia de progresso limitado à esfera jurídica, ou seja, limitado ao progresso das instituições de regulação da liberdade e conquistas políticas e sociais da humanidade. A tal interpretação acrescenta-se ainda aquela que, além de um

progresso jurídico, defende também a proposta de uma ideia de progresso moral, caracterizado, conforme Klein (2016), por ser coerente e reservar o lugar do “desenvolvimento de uma disposição de ânimo mais amena e adequada à lei moral” (KLEIN, 2016, p. 186) e não somente a do estatuto da legalidade externa.

Considerando as questões que viemos assinalando até aqui, cabe então dizer que o intuito deste trabalho será o de reconstruir os argumentos tanto dos que defendem a proposta de um progresso moral quanto daqueles que sustentam a de um progresso jurídico. Trata-se de confrontar as ideias dessas duas correntes interpretativas, de modo a verificar se com isso há uma integração entre ambas, bem como o deslindamento de um campo tensional inerente àquela parte da filosofia de Kant. O objetivo em questão desdobra-se nos seguintes objetivos específicos: (1) analisar o conceito de progresso jurídico a partir das obras de Kant *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1986), *Metafísica dos Costumes* (2013) e *À Paz Perpétua* (1991), bem como as leituras desse progresso jurídico feitas por Höffe (2005), Pinzani (2009) e Terra (1995), reconstituindo a argumentação interpretativa da crítica à noção de progresso moral, como também (2) analisar o conceito de progresso moral, não só a partir das seguintes obras de Kant *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1986), *Metafísica dos Costumes* (2013), *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2009), mas, também, de Klingeld (2010), de Klein (2016) e de Carvalho (2013) em vista de uma precedência outorgada por esses últimos autores ao progresso moral na história. O que se tenciona com essas análises é a reconstituição da argumentação interpretativa que critica a primazia da noção do progresso jurídico e, como consequência, a defesa da inserção da noção de progresso moral como fim último da humanidade. O último dos desdobramentos é a (3) verificação da articulação entre progresso jurídico e progresso moral na filosofia da história kantiana, por cotejo dos argumentos dos intérpretes e das perspectivas de ambos.

No que diz respeito à nossa hipótese, é verificada a legitimidade da ideia de que, a partir da reconstrução e confrontação dos argumentos dos intérpretes da noção de progresso, pode-se compreender como os conceitos de progresso moral e jurídico integram-se na filosofia da história desenvolvida por Kant. Da articulação entre essas duas modalidades de progresso resulta a criação de uma constituição justa, como meio de o homem desenvolver ao máximo suas disposições morais. Essa integração evidencia tanto as críticas direcionadas aos intérpretes do progresso jurídico e à primazia da leitura, quanto à reivindicação dos intérpretes do progresso moral. Levar em consideração aspectos relevantes dessas duas perspectivas diz respeito a razões de natureza prático-moral, afinal, o risco de oferecer uma primazia, mesmo

que só analiticamente, ao direito ou à moral na filosofia da história proposta por Kant é ignorar argumentos referentes em suas obras à noção de autonomia e à unidade da razão. Assim, seria legítimo entender que progresso moral e progresso jurídico encontram-se numa tensão constitutiva, própria da filosofia da história kantiana, e não simplesmente numa oposição, como a aparência do confronto interpretativo poderia sugerir.

Quanto à metodologia desta investigação, a mesma efetivou-se por meio de pesquisa bibliográfica e análise filosófica das seguintes obras de Kant: *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, *O conflito das faculdades*, *Começo conjectural da história humana*, *Fundamentação da metafísica dos costumes*, *Metafísica dos costumes* e *À paz perpétua*. O recurso a tais obras teve por objetivo traçar os conceitos de plano da natureza, história universal, insociável sociabilidade, progresso jurídico e progresso moral. Verificou-se, na sequência, as implicações desses mesmos conceitos para a noção de “constante progresso para o melhor”, ou seja, a noção de história universal em Kant. Em virtude da sua importância nesta pesquisa, os textos dos principais comentadores receberam a mesma atenção dedicada aos textos de Kant supra-elencados. Desse modo, por meio da delimitação dos conceitos e de sua análise, problematização e ordenação buscou-se analisar a obra *Immanuel Kant*, de Otfried Höffe (2005), o artigo *O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito*, de Alessandro Pinzani, bem como os textos *A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana*, *Passagens: Estudo sobre a filosofia de Kant*, *Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant* e *A política tensa: idéia e realidade na filosofia da história de Kant*, todos de autoria de Ricardo Terra. A escolha dos autores supracitados e seus respectivos textos se justifica em virtude da importância que seus escritos assumem no contexto da pesquisa. Os estudos sobre a filosofia da história são relativamente recentes no Brasil, se comparados a outros campos de investigação da filosofia kantiana. Ricardo Terra é um dos pioneiros na investigação das obras de Kant sobre história universal, o mesmo trabalhou de forma constante na elaboração de escritos que tratam do tema da história e qual a sua relação com o direito, sendo um importante teórico na defesa do progresso jurídico, tanto pela densidade das suas produções quanto pela qualidade que apresentam. Na esteira dos defensores da primazia do progresso jurídico, outro pesquisador brasileiro que tem um trabalho importante é Alessandro Pinzani, a sua proposta de uma “virtude política” é uma espécie de visão intermediária, um artifício relevante para situar o lugar da moralidade, não num desenvolvimento moral, mas na esfera do direito, na medida que possibilita pensar a observância à norma jurídica não só pelo medo, mas também por obediência à lei. Por último, mas resguardando o mesmo nível de

importância dentro da esfera dos intérpretes do progresso jurídico, está Otfried Höffe (2005), o qual importa para pesquisa devido à relação que estabelece entre direito e história, quando, por meio da utilização dos conceitos “legalidade jurídica”, “legalidade ética”, “moralidade jurídica” e “moralidade ética”, justifica a razão da primazia do progresso das instituições jurídicas. Nos últimos anos, uma nova corrente de investigadores da filosofia da história kantiana emergiu no Brasil com uma proposta divergente do primeiro quadro de investigadores. Eles escrevem para se contrapor à ideia de primazia do progresso jurídico e recolocar em discussão o lugar do progresso moral. Dentre os investigadores importa para a pesquisa os trabalhos desenvolvidos pelos intérpretes Zilmara Viana de Carvalho e Joel Klein. Viana de Carvalho, em sua tese *Teleologia e Moral na Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, insere a noção de progresso no contexto do sistema crítico kantiano, defendendo uma congruência entre os textos de filosofia da história e a obra *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Em sua reflexão é apontado o propósito fundamentalmente moral da filosofia da história de Kant, estabelecendo um paralelo entre a sua reflexão sobre a história e a filosofia prática, bem como elencando os argumentos que justificam a defesa do progresso moral. Klein, por sua vez, no seu livro *Kant e a ideia de uma história universal*, após a contextualização das discussões em torno das obras de Kant sobre a história, defende que a filosofia da história em Kant volta-se, prioritariamente, para um progresso moral, uma vez que, se contrapondo a Pinzani e Terra, a inserção da virtude moral na filosofia da história “se refere ao território do juízo reflexionante em que se estabelece uma relação entre espécie e indivíduo” (KLEIN, 2016, p. 92-93). Recorrer-se-á, do mesmo modo, a *Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral*, de Pauline Kleingeld, posto que nesta obra a defesa da proposta de progresso moral alinha-se com a concepção de moral presente na filosofia prática de Kant.

Ao recorrer a tais autores e obras, a pretensão foi a de reconstruir suas interpretações do conceito de progresso no escopo da meditação kantiana sobre a história. A estratégia metodológica, dessa forma, centrou-se, em um primeiro momento, nos textos primários, entendidos como aqueles textos de Kant sobre a história, o direito e a moral. Tratou-se principalmente de delimitar, ordenar e encadear conceitos importantes para a pesquisa, já apresentados. Ulteriormente, a proposta encaminhou-se para a leitura e a análise dos textos dos comentadores, entendidos como textos secundários, cuja importância foi a de possibilitar uma avaliação de um conjunto importante de interpretações sobre a filosofia da história kantiana. Procedendo por meio de cotejo dos argumentos e ideias dos dois grupos de intérpretes,

verificou-se como as proposições concernentes aos progressos moral e jurídico se relacionam na filosofia da história desenvolvida por Kant.

O plano da dissertação compreende três capítulos. No primeiro deles, traçaram-se os elementos principais que compõem a filosofia da história em Kant, e como esta se encontra integrada, em muitos aspectos, ao sistema crítico. Destacou-se aqui a noção de plano da natureza e sua associação ao progresso. No segundo, estudou-se o nexó entre direito e história, tal como se apresenta nas obras ligadas à filosofia da história a partir dos comentadores selecionados. Em seguida, empreendeu-se o estudo do nexó entre moral e história, tal como se apresenta nas obras ligadas à filosofia da história, segundo as perspectivas recortadas e já expostas. Por fim, analisou-se a relação entre moral e direito na filosofia da história kantiana, não sob um prisma em que prevaleça um dos dois aspectos, mas de modo a que fiquem indicadas as razões pelas quais os intérpretes permitem-se atribuir prevalência a um dos setores. Com isso, o que se pretendeu averiguar foi a impossibilidade de eliminação de certa tensão constitutiva quando tratamos, em Kant, de progresso moral e progresso jurídico.

2 A FILOSOFIA DA HISTÓRIA EM KANT

De acordo com Terra (1995, p. 11), “as tensões do pensamento kantiano aparecem sob várias formas”, sendo possível, inclusive, que assumam novas configurações em áreas distintas da filosofia desenvolvida por Kant. É igualmente possível que figurem como representações conflitantes de uma mesma noção. Algumas dessas tensões têm como campo de atuação a filosofia da história, cujo trabalho apresentado se propõe a reconstruir e a confrontar algumas leituras sobre a noção de progresso. Todavia, faz-se necessário, antes de adentrar o terreno fértil de interpretações acerca do progresso ou de pontuar para onde está se direcionando a humanidade, sinalizar sumariamente o lugar da filosofia da história desenvolvida por Kant no cânone das suas obras.

Carvalho (2013, p. 10), ao tratar da obra *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, observou que o tema da filosofia da história “tem suscitado, ao longo dos anos, controvérsias interpretativas as mais variadas. Controvérsias que se justificam [...] tanto pela densidade dos temas que propõem quanto pela reserva e economia com a qual os propõe”. Uma “controvérsia” importante sinalizada pela autora está atrelada a um dos propósitos desse primeiro capítulo: situar a filosofia da história kantiana em relação ao sistema crítico. O problema se apresenta quando um autor do porte de Yovel (1989, p. 127) afirma que o texto *Idea* é um vestígio do pensamento dogmático de Kant, sendo, por isso, uma composição que, mesmo escrita em 1784, apresenta estreita vinculação com o período pré-crítico de Kant. Ou ainda, quando Wood (2008) pontua que esses escritos assumem “uma significação marginal na filosofia” kantiana (WOOD, 2008, p. 137). Isso porque,

o insólito na admissão por Kant de um propósito da natureza reside no fato de que a compreensão de natureza, conforme apresentada pela *Crítica da razão pura* e reiterada nos *Prolegômenos*, como conjunto de fenômenos cuja lei de sua conexão decorre da união necessária numa consciência, é extremamente marcante, aliás, a referência a estas obras, via de regra, limitou-se de modo mais imediato à revolução copernicana operada no conhecimento. Consequentemente, se admitirmos como razoável que tal intenção ou plano pode ter sido posto na natureza por Deus sem as articulações necessárias, longe de equacionar o problema introduziremos outros, pois atribuir a Deus, sem mais, o papel de autor de uma intenção presente na natureza comprometeria todo esforço de Kant dispensado no sentido de criticar a teologia e a teleologia da tradição, empreendimento perseguido desde *O único argumento* (1763). (CARVALHO, 2013, p. 10)

Também Perez (2006) oferece um quadro bastante ilustrativo acerca das ponderações realizadas sobre a inserção das obras kantianas sobre a filosofia da história no cânone da sua produção no período crítico. Isto é o que transparece quando se lê: “Yirmiyahu Yovel declara sua preocupação pela dificuldade que acarreta tentar pensar sistematicamente a noção de história em Kant” (PEREZ, 2006, p.72), visto que “este conceito seria incompatível com a teoria kantiana do tempo e estabeleceria uma relação problemática com a história empírica” (YOVEL, 1989, p. 4). “A indicação deste inconveniente pode ser vista também nos trabalhos de Antonio Marques (1987) e John Zammito (1992)” (PEREZ, 2006, p. 72). No livro *Organismo e sistema em Kant*, Marques (1987) dá um tratamento ao tema da história, em que o reduz ao “desenvolvimento das disposições e aptidões do ser humano” (MARQUES 1987, p. 359). A respeito deste claro argumento da *Ideia*, ele questiona como pode Kant aduzir a uma intenção última da natureza “sem prejudicar a autonomia do prático e introduzir [...] o empírico no transcendental, o natural no suprassensível, o constitutivo no regulador?” (MARQUES 1987, p. 359).

Importa ainda dizer que, recusando aprofundar a proposta teórica dos que problematizam o estatuto dos escritos de história universal em Kant, Perez (2006) classifica duas grandes correntes de interpretação. Estas “buscam determinar o significado do conceito de história pela proposição de leituras unificadoras, ou ainda, seu lugar sistemático dentro do corpus kantiano” (PEREZ, 2006, p. 72), propondo pensar mais de um sentido “ou de uma teoria da história em Kant” (PEREZ, 2006, p. 72). Entre as duas perspectivas, interessa a esta pesquisa a primeira interpretação, já que se defende aqui uma leitura de conjunto da noção de história em Kant.

O intuito deste primeiro capítulo é mostrar a vinculação entre os conceitos de ideia, plano da natureza e providência, presentes na filosofia da história kantiana. Isso porque, dentre a gama de conceitos ligados à filosofia da história, esses parecem ganhar proeminência, dado seu maior grau de complexidade frente à compreensão da história como aliada ao progresso. Nos escritos sobre a história, expressões como “intenção da natureza”, “a natureza quis”, “princípio regulador”, “fio condutor”, tomadas isoladamente, e assumidas somente a partir da apresentação da Estética transcendental e da Analítica transcendental, podem sugerir um retorno de Kant aos problemas tratados no período pré-crítico. Todavia, se tratadas à luz do “Apêndice à Dialética Transcendental” da *Crítica da Razão Pura*, ganham sentido, alinhando-se à proposta do sistema crítico. Isso pois, em conformidade com o que postula Hamm (2005), “falar da ‘providência’, de um ‘criador sábio’ [...] de um ‘plano secreto’ [...] não pode e não

quer dizer que essas ‘forças’, ‘intenções’ [...] devem ser pressupostos como realmente existentes física ou metafisicamente” (HAMM, 2005, p. 78). Hamm (2005) propõe uma reinterpretação desses termos e, para tanto, adéqua-os a uma leitura em que eles podem ser compreendidos “como funções daquela única ideia de um ‘curso regular’ da natureza, que, enquanto ‘fio condutor a priori’, tem sua base unicamente no uso do princípio regulativo da razão pura” (HAMM, 2005, p. 78). Face à natureza, a ideia tem somente um sentido regulativo, prestando-se a concatenar coesivamente os fatos e exames particulares, bem como ordenando-os sistematicamente. A este propósito diz Kant:

afirmo que as idéias transcendentais não são nunca de uso constitutivo, que por si próprio forneça conceitos de determinados objetos e, no caso de assim serem entendidas, são apenas conceitos sofisticos (dialéticos). Em contrapartida, têm um uso regulador excelente e necessariamente imprescindível, o de dirigir o entendimento para um certo fim, onde convergem num ponto as linhas diretivas de todas as suas regras e que, embora seja apenas uma idéa (focus imaginarius), isto é, um ponto de onde não partem na realidade os conceitos do entendimento, porquanto fica totalmente fora dos limites da experiência possível, serve todavia para lhes conferir a maior unidade e, simultaneamente, a maior extensão. (KANT, 2001a, p. 546, B 672)

Com efeito, essa é uma passagem da *Crítica da Razão Pura* que pode ser percebida com certo grau de importância, quanto à função da ideia e ao seu uso legítimo. Desse modo, a intenção da natureza, enquanto ideia, pode ser concebida como um princípio ordenador, que possibilita à nossa razão, ao ser aplicada ao campo das experiências, “perspectivas totalmente novas de ligar as coisas do mundo segundo leis teleológicas e, deste modo, alcançar a máxima unidade sistemática”. (KANT, 2013b, p. 560, B 715).

Cabe igualmente atentar para a distinção traçada por Kant em *Ideia* entre história empírica e história universal. Essa categorização é um detalhe importante para compreender de que modo a história universal pode dialogar com a *Crítica da Razão Pura*. A nona proposição da *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita* apresenta a noção de história tanto como relato dos acontecimentos que se sucederam ao longo do tempo quanto como um fio condutor, que busca um sentido para o devir. Ele chama a primeira de *Historie*, enquanto a segunda é uma *Weltgeschichte*, ou uma filosofia da história. A *Historie*, ou ainda história empírica, empenha-se na organização dos acontecimentos, abdicando de pensá-los sob um prisma de totalidade. Segundo a descrição de Kant na *Lógica*, os conhecimentos oriundos dessa história “são conhecimentos a partir de dados (*aus daten; ex datis*)” (KANT, 2003a, p. 47). A filosofia, por sua vez, é um tipo de conhecimento reconhecido entre os conhecimentos racionais

“a partir de princípios (*aus Principien; ex principiis*” (KANT, 2003a, p. 47). Diretamente ligado à experiência, o conhecimento histórico também é chamado de conhecimento empírico, caracterizando-se como “tudo aquilo que [...] é extraído simplesmente da experiência, conhecido, como se diz, apenas a posteriori ou empiricamente” (KANT, 2001a, p. 83, A 2).

A caracterização de uma história empírica estabelece um vínculo com o domínio do mundo fenomênico. A dificuldade de decidir-se por quaisquer crenças ou esperanças que possamos ter sobre ele não se deve ao fato de que ali não haja experiências relevantes. Ela se justifica, sobretudo, pelo fato de que tirar uma evidência de um contexto tão complexo e confuso é improvável, o que inviabiliza qualquer conclusão segura a seu respeito. Na perspectiva de Klein (2016), a compreensão da incapacidade dos conhecimentos históricos para atingir uma totalidade ou uma certeza apodítica também é corroborada. Isso pois, para ele, “por princípio, a história empírica pode atingir apenas uma certeza assertórica” (KLEIN, 2016, p. 49), entendida como uma certeza em que “diversas contingências influenciarão sua determinação. Em outras palavras, que poderia ter acontecido de forma diferente, ou nem ter acontecido” (KLEIN, 2016, p. 48).

Sobre a certeza assertórica importa atentar-se para a classificação dos juízos, os quais são definidos como apodíticos, assertórios e hipotéticos (CAYGILL, 2000, p. 35). Se o juízo assertório compõe os termos do uso da razão no âmbito da *Historie*, conforme descrito acima, resta saber qual é o uso da razão quando a história é pensada a partir de um telos e guiada por um fio condutor *a priori*. Kant (2013b, p. 535 B 673) observa que a unidade da razão é o princípio a partir do qual se procura o encadeamento ou a sistemática do conhecimento, de forma que os conhecimentos do entendimento constituam um sistema subordinado a leis necessárias e tenham como pressuposto a ideia da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e domina as condições para estabelecer *a priori* o lugar de cada parte e seu nexos com as outras, quer dizer, a ideia de uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento. Esta ideia sendo o conceito da unidade completa dos conceitos do entendimento serve de regra a este, temos, assim, posta sua função reguladora. (KANT, 2013b, p. 535 B 673). Como observa Carvalho (2013, p.52), comentando essa formulação de Kant, para justificar o papel regulador das ideias e a possibilidade de por meio deste ocorrer o encadeamento do conhecimento a partir de um princípio, o filósofo lança mão da diferença entre dois usos da razão, isto é, o apodítico e o hipotético. Na primeira *Crítica*, Kant estabelece a razão como “a faculdade de derivar o particular do geral” (KANT, 2013b, p. 535, B 674), quando “o geral ou já é dado e certo em si, [...] e o particular é desse modo determinado

necessariamente” (KANT, 2013b, p. 535, B 674), temos um uso apodítico da razão. Entretanto, toda vez que

o geral só é considerado de uma maneira problemática e é uma simples ideia; o particular é certo, mas a generalidade da regra relativa a esta consequência é ainda um problema; então aferem-se pela regra diversos casos particulares, todos eles certos, para saber se se deduzem dela e, se parecer que dela derivam todos os casos particulares que se possam indicar, conclui-se a universalidade da regra e, a partir desta, todos os casos que não forem dados em si mesmos. É o que eu denomino o uso hipotético da razão. (KANT, 2013b, p. 536, B674)

Como deixa ver a passagem acima, a razão também possui um o uso hipotético e ele é regulativo e não constitutivo, pois, em virtude da ideia – puro conceito da razão que transcende a possibilidade da experiência – a razão cumpre a função da busca da unidade de todo conhecimento. Pela ideia, ela reúne o diverso dos conceitos do entendimento, indicando uma via para uma unidade completa. A história, como *Weltgeschichte*, é uma espécie de empreendimento para a compreensão dos acontecimentos a partir de uma ideia. Entendida como “um puro conceito da razão” que pode servir como fundamento para pensar os fatos históricos, mesmo que o seu cenário apresente-se, em muitas ocasiões, “entretido de tolice, capricho pueril e frequentemente também maldade infantil e vandalismo” (KANT, 1986, p. 10).

A ideia de progresso, por sua vez, constitui uma unidade completa, um sistema, um telos da história, com um propósito no qual as disposições da natureza humana possam se desenvolver sempre rumo ao melhor. Nesse sentido, mesmo que a ideia seja um conceito a partir de noções cuja vocação seja a de ultrapassar a possibilidade da experiência, ainda assim, tem uma importante função no campo da história. Essa importância legitima-se, na medida em que cumpre a missão de servir, por conseguinte “de fundamento, necessariamente, a qualquer aproximação à perfeição” (KANT, 2013b, p. 310, B 332). Portanto, valendo-se do que propôs Kant na introdução da *Pedagogia*, é possível perceber a vinculação do termo ideia empregado na filosofia da história, com a engenhosidade que o referido termo ganha no “Apêndice à dialética transcendental”. Acrescente-se a esse respeito que

Uma Ideia não é outra coisa senão o conceito de uma perfeição que ainda não se encontra na experiência. Tal, por exemplo, seria a Ideia de uma república perfeita, governada conforme as ideias da justiça. Dir-se-à, entretanto, que é impossível? Em primeiro lugar, basta que a nossa Ideia seja autêntica; em segundo lugar, que os obstáculos para efetuar-la não sejam absolutamente impossíveis de superar. Se, por exemplo, todo mundo mentisse, o dizer a verdade seria por isso mesmo uma quimera?

A Ideia de uma educação que desenvolva no homem todas as suas disposições naturais é verdadeira absolutamente. (KANT, 1996, p. 17)

Na história empírica, que se ocupa de relatos e fatos, a faculdade atuante é o entendimento, por outro lado, na história universal é a faculdade da razão que entra em funcionamento, haja vista que se pretende dentro da história encontrar uma unidade, entendida nesta acepção, como um sentido para a trajetória da humanidade. Todavia, ainda que entendimento e razão tenham funções distintas, cada uma se ocupando com seus objetos e com pretensões distintas, existe, no entanto, entre as duas faculdades uma certa continuidade, pois a totalidade absoluta a que a razão aspira envolve de algum modo a que se encontrava já no nível do entendimento, convidando ao mesmo tempo a ultrapassá-la. A razão cumpre a tarefa de orientar o entendimento para um patamar que é preciso ter como meta, ainda que não se possa jamais atingi-lo. A razão conduz, assim, para a totalidade absoluta, para o incondicionado; uma vez que enquanto nas etapas do conhecimento cujo escopo de atuação envolve a sensibilidade e o entendimento, o espírito humano se esforça para unificar o diverso, já ao nível da razão, o espírito humano procede elevando o trabalho de unificação para além da experiência possível.

O conhecimento é o resultado da relação entre a sensibilidade e o entendimento, e ele só vai até onde o limite da experiência permite, os conceitos só são válidos enquanto podem ser corroborados pela percepção. Todavia, no homem não atuam apenas as duas potências cognitivas, uma terceira potência cognitiva é a razão, que possui uma classe de conceitos diferentes daqueles apresentados pelo entendimento, denominados por Kant de *Ideias*, estas que são conceitos necessários “da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda” (KANT, 2013b, p. 317, B 383), ou ainda, conceitos que são extraídos de noções e que transcendem a possibilidade da experiência. As ideias são “conceitos racionais necessários”, diferentes tanto pela espécie, quanto pela origem e também pelo uso das categorias. Elas indicam a direção que o espírito deve se guiar para responder à sua exigência de unidade e totalidade do conhecimento.

A função da ideia na filosofia da história desenvolvida por Kant, é pensar uma totalidade para história, a ideia como um conceito puro, no qual a história pode ser compreendida com um sentido, cujos pilares estão assentados sobre a noção de que a humanidade se encontra num constante progresso para o melhor. Justamente, a filosofia da história kantiana encontra as suas bases lançadas sobre a “Dialética transcendental”, sendo possível afirmar com Carvalho (2013, p. 62) que “a ideia pensada como princípio regulador e a analogia teleológica, ainda que não

reenviadas por meio de tematização clara” para a filosofia da história proposta por Kant, “não anulam o fato de que lhe servem de fundamentação racional suficiente para pensá-la” (CARVALHO, 2013, p. 62).

Conforme foi assinalado, Kant autoriza a representar a natureza de forma teleológica a partir do uso regulativo e hipotético da razão. No “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*, é possível encontrar uma importante noção que corrobora a sistematicidade da história e permite pensar a natureza como portadora de uma espécie de querer. Trata-se da unidade sistemática. Com ela, percebemos um interesse em demonstrar a necessidade racional de ordenação sistemática daquilo que percebemos na natureza. Na perspectiva kantiana, o sistema é entendido como “a unidade de conhecimentos diversos sob uma ideia” (KANT, 2004, p. 117). Sobre ela (a unidade sistemática) observa na primeira *Crítica*:

Se considerarmos em todo o seu âmbito os conhecimentos do nosso entendimento, encontramos que a parte de que a razão propriamente dispõe e procura realizar é a sistemática do conhecimento, isto é, o seu encadeamento a partir de um princípio. Esta unidade da razão pressupõe sempre uma idéia, a da forma de um todo do conhecimento que precede o conhecimento determinado das partes e contém as condições para determinar a priori o lugar de cada parte e sua relação com as outras. Esta idéia postula, por conseguinte, uma unidade perfeita do conhecimento do entendimento, mercê da qual, este não é apenas um agregado accidental, mas um sistema encadeado segundo leis necessárias. Não se pode propriamente dizer que esta ideia seja o conceito de um objeto, mas sim o da unidade completa destes conceitos, na medida em que esta unidade serve de regra ao entendimento. Semelhantes conceitos da razão não são extraídos da natureza; antes interrogamos a natureza segundo essas ideias e consideramos defeituoso o nosso conhecimento enquanto lhes não for adequado. Confessa-se que dificilmente se encontra *terra pura, água pura, ar puro*, etc. (KANT, 2013b, p. 535 B 673)

O recurso à exposição da noção de unidade sistemática pode ser adequado para entender a proposta de Kant quando escreve sobre um sentido para história guiado por uma intenção da natureza na “Ideia de uma história universal” pois, a abordagem busca, mesmo deparando-se com o absurdo trajeto das ações humanas, articular um sentido para a história, de acordo com um plano da natureza.

Identificado o lugar que autoriza pensar a história enquanto ideia, seguindo um fio condutor, sem, com isso, retornar a uma metafísica dogmática, ou às investigações kantianas do período pré-crítico, importa agora compreender a que ideia reguladora Kant está referindo-se. Antes disso, entretanto, é necessário estabelecer um ponto importante que caracteriza a proposta de uma história do mundo. Ela está presente no ensaio *O Conflito das Faculdades*, no

qual o filósofo pontua como propósito da história não o indivíduo, mas a espécie, não num futuro próximo, mas num porvir distante. Isso é o que transparece quando se lê:

Exige-se um fragmento da história da humanidade e, claro está, não do passado, mas do futuro, por conseguinte, uma história *pré-anunciadora* que, se não se guia pelas leis naturais conhecidas (como eclipses do Sol e da Lua), se denomina *divinatória* e, todavia, natural, mas se não se puder obter de nenhum outro modo a não ser por comunicação e extensão sobrenaturais da perspectiva do futuro [...]. De resto, não se trata aqui também da história natural do homem (de saber se, no futuro, surgirão raças suas), mas da história moral e, decerto, não de acordo com o conceito de gênero (*singulorum*), mas segundo o todo dos homens, unidos em sociedade e repartidos em povos (*universorum*), quando se pergunta se o gênero humano (em geral) progride constantemente para o melhor. (KANT, 1993b, p. 95)

É relevante no excerto supracitado o fato de a história universal estar interessada no futuro, ou seja, na destinação da humanidade, que não deverá ser atingida, em seu fim terminal, no indivíduo, mas na espécie. Para alcançar o objetivo de uma história com sentido faz-se necessário pensá-la teleologicamente, ou seja, segundo um sistema, no qual aquilo que se apresenta como um agregado das ações humanas (KANT, 1986 p. 22) pode ser ordenado de forma racional, segundo um fio condutor *a priori*. De acordo com Menezes (2000, p. 206), o plano da natureza, fio condutor da história, se articula com a ideia de humanidade como um fim em si mesmo, e uma analogia se estabelece entre a teleologia natural e a filosofia da história como sinônimo de teleologia moral. “Neste uso analógico da teleologia natural, não há juízo reflexionante, no sentido de uma teoria, mas um juízo reflexionante reempregado em um nível superior e reiterado no que ele tem de reflexionante e neste aspecto se encontra uma nova metafísica” (MUGLIONI, 1993, p.57). A ideia de um desígnio possui elementos parecidos, sob um certo ângulo, com a ideia do futuro moral da humanidade. Do mesmo modo que a natureza funciona como um organismo, cujas partes somente são possíveis mediante a sua relação com o todo, como um sistema segundo a regra dos fins, é também possível pensar o curso da história semelhantemente, obedecendo ao mesmo princípio. Desse modo, deve-se pensar os homens, não dispersos e soltos nos seus atos, mas dentro de um plano organizador que os orienta para um fim determinado. Neste sentido, é um dever pensar: “na natureza tudo é bom para alguma coisa, nela nada é em vão” (KANT, 1993a, p. 221), assim como se deve também esperar, por analogia “com o exemplo dado pela natureza em seus produtos orgânicos” (KANT, 1993a, p. 221), que moralmente a humanidade caminhe para um todo moral, ou seja, uma multiplicidade coordenada em vista de uma unidade sob a lei moral aquiescida.

Na filosofia da história desenvolvida por Kant há um fio condutor entendido como o plano da natureza, mas o que será ele? Para a compreensão desse ponto é preciso recorrer à própria *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* e atentar para como a natureza atua direcionando a humanidade rumo ao melhor. Kant introduz tal texto, aludindo a esse fio condutor representado pelo plano da natureza. Ao fazê-lo, o seu intuito é o de compreender como seria o direcionamento da história do mundo, isto é, tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza, uma vez que a história, percebida apenas como relatos de fatos, parece apontar ações desordenadas de um jogo infantil. Porém, ao ser adotada a estratégia de perceber a história segundo um determinado plano da natureza, é razoável considerar um propósito para a humanidade, ainda que as criaturas procedam sem um plano próprio. Sobre tal propósito observa Kant:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria. (KANT, 1986, p. 10)

O fio condutor é a garantia ou o reforço de que a finalidade, a vocação racional humana, possa ser atingida. Isso ocorre porque, de acordo com as analogias traçadas por Kant, existe certo dessabor ao perceber a conduta dos homens. Ao afirmar: “de uma madeira tão retorcida, da qual o homem é feito, não se pode fazer nada reto” (KANT, 1986, p. 16), não é senão à razão de tal dessabor que ele se refere. Essa torção nos impede de fundar uma intenção moral pura e se desenvolve externamente na hipocrisia e na dissimulação que, se não podem ser efetivamente chamadas de maldade, merecem, ao menos, ser apontadas como indignidade. A superação de um tal estado, em virtude de ele perturbar a faculdade moral de julgar a ideia que se deve ter de um homem, bem como de tornar a responsabilidade totalmente incerta, constitui-se como tarefa da espécie. Isso porque, enquanto não for removida da conduta humana a sua tendência para o mal, impedido está o desenvolvimento do germe do bem e o consequente cumprimento do objetivo da natureza, atingido graças ao uso da razão.

A natureza desempenha um papel importante como mola propulsora que empurra o desenvolvimento humano levando-o a sair da selvageria e adentrar numa sociedade civil. O palco teórico no qual ocorre o protagonismo da natureza se dá na obra *Ideia*, na qual já nas primeiras proposições Kant delineia como se dá esse jogo, em que a natureza empurra os

homens para a civilidade. Inicialmente, ele afirma que “todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim” (KANT, 1986, p. 11). Em seguida, aponta os exemplos em que a natureza atua possibilitando confirmar que em todos eles o desenvolvimento das disposições pode ser percebido tanto pela observação externa quanto pela observação interna ou anatômica. No tocante às considerações sobre os aspectos do desenvolvimento humano que pode ser observado, importa considerar o que pontua Nadai (2011, p. 36-37), quando escreve que em *Ideia*, nas proposições em que o filósofo prussiano recorre à intenção da natureza conforme a fins, existe um direcionamento para a teoria biológica da epigênese, que “no século XVIII era alvo de intenso debate nos meios científicos e opunha-se às teorias biológicas da pré-formação individual” (NADAI, 2011, p. 36-37). Para a teoria da epigênese, no início da criação, cada espécie “foi dotada de disposições (órgãos internos e externos, estruturas fisiológicas, etc) naturais constantes” (NADAI, 2011, p. 36-37). Sendo assim, a vida de cada ser vivente consiste no desdobramento das disposições originárias ao longo de um certo tempo. O que possibilita aos indivíduos partilharem das mesmas disposições e possuírem uma capacidade de reprodução que possibilita as estes legarem os melhoramentos dessas disposições aos seus descendentes férteis, daí serem indivíduos de uma mesma espécie.

Em consonância com as reflexões, termos e conceitos próprios da primeira *Crítica*, o que foi postulado na citação da *Ideia* pode ser compreendido em conformidade com o princípio regulativo. Isso é possível, uma vez que este princípio não decorra da experiência dos objetos, ou seja, nesse sentido não é algo constitutivo da experiência que temos dos objetos, mas devém por meio de uma observação, tanto externa quanto interna ou anatômica. A partir disso, é possível afirmar que este é um princípio cujo caráter é racional, não provado, mas confirmado pela observação das características dos animais, isto é, pela experiência.

Sendo a natureza uma instância portadora de um propósito para qual os seres funcionam segundo algumas regras e cujo objetivo é atingir um desenvolvimento total, faz-se pertinente questionar: como a natureza trabalha no homem? Qual é a especificidade que o torna distinto dos demais seres da natureza, quer dizer, qual é o seu lugar no plano da natureza? É na primeira e segunda proposição que se postula a especificidade humana e se estabelece a relação que a natureza tem para com ele. O filósofo prussiano inicia a segunda proposição indicando a singularidade que distingue o homem, dos demais seres, devido a ser a “única criatura racional sobre a terra” (KANT, 1986, p. 11) na qual todas as disposições naturais são determinadas de maneira a se desenvolverem completamente um dia e em conformidade a um objetivo. No

enunciado acima, o objeto de comparação estabelece qual a primazia do homem diante dos outros seres, a saber, os animais. No homem, assim como nos demais seres da natureza, é explicitamente verificável como todos os seus órgãos têm uma razão de ser, de acordo com o sistema teleológico próprio a um organismo vivo. Se, portanto, ocorrer uma recusa do princípio teleológico como forma de explicação, verificar-se-á uma espécie de natureza

caminhando “às cegas” e uma *indeterminação desoladora*, que toma o lugar de um fio condutor racional. Para os órgãos, o fim último de sua existência é o equilíbrio vital do organismo. No homem, o desenvolvimento de todas as disposições é um trabalho caracterizado por um lado mecânico, via disposições pragmática e técnica, ao mesmo tempo em que possui um aspecto racional e uma destinação moral. (MENEZES, 2000, p. 217, grifos do autor)

Acrescente-se nesse sentido:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do jogo do extinto, por meio da própria razão. (KANT, 1986, p. 12)

Em última análise, a disposição natural do homem o leva a ir além da ordem mecânica de sua existência animal. Isso significa que, dando ao homem a "razão", bem como a "liberdade", a natureza proporcionou-lhe uma existência racional e cultural, que não se pauta pelo "instinto" ou por certo conhecimento inato. Ser detentor de marcas como liberdade e razão significa que o ser humano deve pensar por si mesmo, e o norte da sua existência não deve ser a bem-aventurança nem a perfeição buscada para além de si. Compete a ele desenvolver a sua inteligência, buscando o aprimoramento incessante dos frutos de sua razão, por meio da cultura. “Assim, por possuir poucos bens naturais, o homem é obrigado a usar sua razão para resolver diversos problemas que lhe são impostos” (GANIER, 2016, p. 206). Por isso, a natureza também não lhe forneceu os meios para encontrar facilmente o deleite ou a felicidade (GANIER, 2016, p. 206). O homem, portanto, vê-se obrigado a buscar uma estima racional de si e não apenas seu bem-estar. Para solucionar as dificuldades que encontra, ele não pode contar com excepcionais habilidades naturais nem com determinados dons (como alguns animais). Podemos deduzir que sua vida não era para ser agradável e plácida, visto que tudo o impele ao

trabalho¹ e a pensar em como superar as situações difíceis de sua vida. É, entretanto, o fato de ele trabalhar, assim como de racionalmente sanar os seus impasses, que o torna digno da vida e do bem-estar. Em resumo, o homem deve, no uso da razão, domar a sua animalidade, superando-a. A natureza quer que ele tire tudo de si, fazendo a sua própria história. Mas não só.

Mas ele não é, por certo, totalmente animal a ponto de ser indiferente a tudo aquilo que a razão diz por si mesma e de usá-la apenas como instrumento para a satisfação de sua carência enquanto ser sensível. Pois que ele possua razão não o eleva, quanto ao valor, acima da mera animalidade, caso a **razão** deva lhe servir apenas em função daquilo que, nos animais, compete ao instinto; a **razão** desse modo seria apenas uma maneira particular, da qual a natureza teria se servido para equiparar o homem para o mesmo fim ao qual os animais estão destinados, sem // destiná-los a um fim mais elevado. (KANT, 2016a, p. 90)

Dito de outro modo, a razão é a faculdade que influencia a conduta humana. Ela não visa à satisfação dos instintos ou aos apelos da inclinação, mas eleva-se para além deles, sendo, nesse sentido, a aptidão que promove o aperfeiçoamento do gênero humano. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant é enfático ao descrever o que pode desviar a razão do verdadeiro fim:

Ora, se o verdadeiro fim da natureza num ser dotado de razão e de uma vontade fosse a sua *conservação*, a sua *prosperidade*, numa palavra, a sua *felicidade*, então ela teria tomado muito mal as suas providências para isso ao escolher a razão da criatura como executora dessa sua intenção. Pois todas as ações que ela <a criatura> tem de realizar nessa intenção e toda regra do seu comportamento lhe teriam sido indicadas com muito maior exatidão pelo instinto, e aquele fim poderia ter sido obtido por ele com muito maior segurança do que jamais pode acontecer pela razão. (KANT, 2009, p. 107-109)

Com o fito de aprofundar os motivos dos quais se serve Kant para afirmar que o alvo da razão não é a busca da conservação, da prosperidade, é importante frisar que “a felicidade tem sobre nós, conforme Kant, uma função corruptora, na medida em que pode suscitar ‘coragem

¹ Kant observa que o homem é o único animal obrigado a trabalhar. Para que possa manter-se, muitas coisas deve necessariamente fazer. A questão se o céu não teria sido mais benevolente conosco ofertando-nos todas as coisas já prontas, de sorte que não precisássemos trabalhar, deve seguramente receber uma resposta negativa: com efeito, o homem tem necessidade de ocupações, inclusive daquelas que implicam um certo constrangimento. É igualmente falso imaginar que, se Adão e Eva tivessem permanecido no Paraíso, não teriam feito mais que estar sentados juntos, cantando canções pastorais e contemplando a beleza da Natureza. O tédio os atormentaria, como atormenta outras pessoas em situação semelhante. O homem deve permanecer ocupado, de tal forma que, tendo em vista o fim a ser alcançado, se realize sem mais sentir a si mesmo, e o melhor repouso seja aquele que sucede ao trabalho. (KANT, 1996, p. 65-66).

e, através disso, muitas vezes também soberba” (SCHÖNECKER; WOOD, 2014, p. 48). No que tange à definição kantiana de felicidade, nela própria está exposto o porquê de sua função corruptora. Isto é, a felicidade é o estado de completo bem-estar e aglutinação de todas as inclinações. Mesmo sendo um ser racional, o homem é seduzido por aquilo que nele é ligado à sensibilidade em geral cuja total satisfação ele resume sob o nome de felicidade.

Apesar de não haver um conceito universal de felicidade, o homem está sempre buscando-a, a despeito de não saber ao certo a que ponto se quer chegar ou quando encontrar o objeto do querer. Provinda dessa imprecisão, emerge a tendência de usar os demais seres como meios, coisificando-os para satisfazer seus desejos. Nesse estado conflituoso de metas, entende-se porque a felicidade torna-se um empecilho para um fim moral maior, bem como um agente que provoca a corrupção humana.

Ao argumento da função corruptora da felicidade, Klein (2016) acrescenta um outro, cujo objetivo é evidenciar que a história não teria como fim a felicidade. Com isso, o que se quer dizer é que o homem não pode colocar como meta para a história aquilo que entende por felicidade, pois não é da natureza do homem se satisfazer com a posse do gozo empírico. Ademais, existe uma enorme dificuldade em se estabelecer um conceito determinado de felicidade, posto que a mesma é uma produção da imaginação. A respeito disso, o autor afirma que “com base na observação, dificilmente se pode sustentar que o objeto da natureza fosse a promoção da felicidade do homem” (KLEIN, 2016, p. 61). Isso acontece, pois, conforme o próprio Kant escreve na *Crítica da Faculdade do Juízo*, na sociedade, o que se vê é o constante crescimento da miséria, da violência e da desigualdade (KANT, 1993a, p. 273). Isso é algo que pode, talvez, conduzir à concordância com Rousseau e à preferência pelo estado dos selvagens, em detrimento do estado atual da sociedade, caso não haja uma direção consoladora para pensar um futuro de aperfeiçoamento da humanidade.

Para Klein (2016), é preciso admitir uma última razão para recusar a felicidade. Trata-se de considerar a impossibilidade de sua compreensão como um meio para o fim terminal, entendido como o desenvolvimento dos humanos rumo a um todo moral (KLEIN, 2016, p. 62). Isso porque, a verdadeira destinação da humanidade “tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista de outra coisa, mas sim, *em si mesma*” (KANT, 2009, p. 113). Acrescente-se a isso que Kant entende por vontade boa aquela que não se determina por atitude alguma e por nenhum cálculo movidos por interesses, mas tão somente pelo respeito ao dever. A exposição de argumentos que endossam a pertinência da recusa à felicidade como um fim para a natureza é sintetizada por Menezes (2000), ao afirmar que:

O conceito de felicidade não pode ser considerado como base para um fim último da natureza. O homem projeta para si mesmo uma idéia de um estado, à qual ele quer adequar este último sob condições simplesmente empíricas. Isto o conduz de maneira inevitável a mudar, de modo frequente, este conceito. Se a natureza estivesse submetida a um conceito parecido, não se poderia admitir nenhuma lei universal determinada e segura, pois seria impossível concordar o vacilante conceito com o fim proposto pelos indivíduos a si mesmos. Mesmo se reduzimos este conceito à verdadeira necessidade natural, onde a nossa espécie concorda plenamente consigo mesma, ou se pretendemos dar um grande valor à habilidade para criar fins por si imaginados, nesse caso nunca seria alcançado o que o homem entende por ‘felicidade’ e o que é o seu último e próprio fim da natureza (não fim da liberdade). (MENEZES, 2000, p. 232)

Ao cabo, a despeito da conclusão a que conduz o percurso argumentativo do parágrafo acima, vale frisar que a recusa à felicidade como fim último da natureza não significa, de modo algum, negar a importância e o lugar da felicidade na filosofia da história de Kant. Ao contrário, o progresso na história não precisa trazer consigo a infelicidade. A felicidade pode ser considerada uma consequência que advém do progresso humano, ela é uma espécie de merecimento que decorre do esforço despendido para transformar seu comportamento, tornando-se, assim, digno da vida e do bem-estar. Sendo assim, resta somente procurar o fim último na condição subjetiva, na aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral, usando a natureza como meio. Ora, a produção de aptidão por um ser racional para fins desejados em consequência da liberdade é próprio da *cultura*. É a isso que se refere Kant (1993a) quando assevera que “só a cultura pode ser fim último, o qual se tem razão de atribuir à natureza a respeito do gênero humano” (KANT, 1993a, p.272). Na terra o homem é o único ser possuidor de entendimento, e dotado de uma faculdade que o possibilita colocar fins para si mesmo, por isso merece ser corretamente denominado senhor da natureza. Entretanto, o homem só merece ser o senhor da natureza se ele puder se propor fins incondicionados para a sua ação “Deste modo, ele é *fim terminal da criação*, independente da natureza. Ele, como sujeito moral, é o fim terminal” (MENEZES, 2000, p. 234). Mas não só.

Sobre o homem (assim como qualquer ser racional no mundo) enquanto ser moral não é possível continuar a perguntar: para que (*quem in finem*) existe ele? A sua existência possui nele próprio o fim mais elevado, ao qual - tanto quanto lhe for possível - pode submeter toda a natureza, perante o qual ao menos ele não pode considerar-se submetido a nenhuma influência da natureza. Ora, se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada. E só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser

um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada. (KANT, 1993a, p. 276)

O que acaba de ser dito acima torna possível a introdução da questão do progresso, a seu respeito, é necessário pontuar que nas obras de Kant sobre a filosofia da história a natureza permanece sendo a mantenedora do progresso, uma vez que desde a *Ideia* (1784) até *O Conflito das Faculdades* (1798), a natureza tem uma espécie de protagonismo como guia do progresso. Por essa razão, “qualquer tentativa de interpretar seriamente a filosofia kantiana da história precisa lidar com o fato de que Kant não mudou de posição a respeito da ideia de uma natureza mantenedora do progresso” (KLEIN, 2016, p. 98). A comprovação de que mesmo de forma subjacente tal ideia persiste nos escritos posteriores transparece quando se lê, por exemplo:

Se portanto a natureza por baixo desse duro envoltório desenvolveu o germe de que cuida delicadamente, a saber, a tendência e a vocação ao *pensamento* livre, este atua em retorno progressivamente sobre o modo de sentir do povo (com que este se torna capaz cada vez mais de *agir de acordo com a liberdade*), e finalmente até mesmo sobre os princípios do *governo*, que acha conveniente para si próprio tratar o homem, que agora é *mais* do que simples *máquina*, de acordo com a sua dignidade. (KANT, 2005, p. 71)

Também em *O conflito das faculdades*, publicado quase quinze anos após o texto *Resposta à pergunta: Que é Esclarecimento?*, a tônica do propósito da natureza evidencia-se, quando Kant argumenta:

Mas visto que são também *homens* os que devem realizar esta educação, por conseguinte, homens que tiveram igualmente de para tal ser educados, há que pôr a esperança da sua progressão, face à fragilidade da natureza humana e sob a contingência das circunstâncias que favorecem semelhante efeito, unicamente numa sabedoria do Alto (que se denomina Providência, quando nos é invisível), como condição positiva. (KANT, 1993b, p. 111)

É, então, a natureza que nos fornece a base para ponderarmos uma ordem assente e harmoniosa que nos conduz a uma ideia de organização e sabedoria. A partir do seu resultado harmonioso, podemos falar de uma perspectiva na qual uma analogia entre providência e intenção da natureza pode ser justificada, posto que

Exemplos, comparações e analogias [...] são frequentíssimos em Kant ao longo de toda a sua evolução filosófica. Mas é nos escritos sobre a filosofia da história, a filosofia moral e política e a filosofia da razão pura que melhor se revela sua pregnância de sentido e a sua capacidade para, por um lado, permitirem uma certa compreensão ou apreciação dessas realidades e, por outro, modificarem atitudes e modos de pensar. (SANTOS, 1994, p. 430)

Destarte, a ideia de finalidade pode, por analogia, ser transposta para a história moral dos homens. Essa analogia entre natureza e providência tem significativa importância na filosofia da história ao redefinir o papel providencial na história. Sobre esta analogia entre natureza e providência, a autorização possível para estabelecer o seu uso encontra-se numa passagem da obra *À paz perpétua* (1989):

O uso do termo *natureza*, é também, quando, como aqui, somente tem a ver com teoria (não com religião), mais conveniente para as limitações da razão humana (como a que tem de manter-se, com respeito à relação dos efeitos às suas causas, dentro dos limites da experiência possível) e mais modesta do que a expressão de uma *providência* cognoscível por nós, com a qual se colocaria temerariamente asas de icárias para aproximar-se do segredo de sua intenção insondável. (KANT, 1989, p. 48)

Tal definição de natureza alinha-se com o que foi apresentado quando se estabeleceu a relação da filosofia da história com a primeira *Crítica*. O referido alinhamento concerne ao uso regulativo da razão para propiciar uma reflexão de como o mundo pode ser ordenado segundo algumas regras. Ainda que o teor destas não possa ser reconhecido no mundo e que a sua experiência não aporte garantias, devem ser pensadas como artifício hipotético de uma percepção organizada dos fenômenos dispersos. Mas não só. O seu uso teórico é resguardado, isto é, respeitam-se os limites da razão humana, ao mesmo tempo em que a história é vislumbrada, podendo apresentar-se como um campo aberto à perspectiva metafísica. A natureza, tal qual exposta e proposta por Kant na sua filosofia da história, não concorre com a liberdade do indivíduo nem se sobrepõe à sua autonomia. Ao contrário, ela impulsiona os seres humanos a saírem da inércia e da preguiça e atua promovendo o desenvolvimento da condição livre, quando associada a um princípio prático-moral capaz de dizer-lhe o fim a perseguir. Desta maneira, estão afastadas quaisquer explicações da providência como elemento constitutivo da história. Aliás, a especulação a este respeito não pode ser tirada senão de uma certeza com base moral, o que quer dizer que não se trata da história natural do homem, mas da história moral e, por certo, não de acordo com o conceito de gênero, mas segundo o todo dos homens, unidos

em sociedade quando se pergunta se o gênero humano progride constantemente para o melhor (KANT, 1993b, p. 95).

O que se acaba de afirmar enseja um possível sentido para se compreender o pensamento kantiano, isto é, leva a perceber que podemos esperar “da Providência o sucesso de um progresso rumo ao melhor” (KANT, 1990, p. 92). A ideia moral oriunda de nossa própria razão prática nos fornece também o conceito de uma sabedoria moral, que pode ser realizada no mundo em geral por um criador perfeito. A harmonia de um todo político organizado, em vista do direito e da liberdade de ação dos homens num tal empreendimento, é pensada a partir da história. Ora, se o objetivo final desta é a consecução do soberano bem no mundo (virtude + felicidade), um *concurso divino* não passa de uma ideia regulativa, à qual a razão permite-nos acessar, a fim de perseguirmos a um ideal moral. Colocar a Providência como elemento constitutivo da história seria o mesmo que retirar ao homem o mérito da conquista da virtude e da felicidade. (MENEZES, 2001, p. 123).

Com efeito, existe um progresso na história e cabe à natureza impulsionar os seres humanos para essa ordem. Entretanto, ao contrário das concepções de progresso inteiramente lineares, cujo otimismo beira uma espécie de utopia ou a ideia cíclica de progresso na qual reside uma espécie de pessimismo, Kant mantém uma atitude realista. Nela é possível reservar um espaço para a esperança, reconhecendo, todavia, os desafios e os limites justapostos à ideia de um progresso futuro, entendido como:

[...] uma perspectiva consoladora para o futuro, na qual a espécie humana será representada num porvir distante em que ela se elevará finalmente por seu trabalho a um estado no qual todos os germes que a natureza nela colocou poderão desenvolver-se plenamente e sua destinação aqui na Terra ser preenchida. (KANT, 1986, p. 23)

Partindo do que acabou de se pontuar, percebe-se a pertinência em ampliar a reflexão sobre o progresso pelo recurso ao pensamento de Carvalho (2013) sobre o que entende ser a sua última utilidade, a respeito da qual observa:

Esta derradeira utilidade possui importância crucial, posto que acena para uma expectativa que devemos ter em relação ao futuro quanto à possibilidade do desenvolvimento adequado *dos germes que a natureza colocou* na espécie humana, desenvolvimento, que, por certo, não se confina ao progresso cultural e político, mas que importa ser concebido também – como anos mais tarde Kant também dirá, embora explicitamente, em *Teoria e prática* (1793) –, como um ‘progresso para o melhor, no qual se respeita ao fim moral do seu ser [...], este progresso foi por vezes interrompido, mas jamais cessará’. (CARVALHO, 2013, p. 64)

A natureza tem um propósito na direção do desenvolvimento das disposições humanas para o uso da razão. Esse propósito tem uma justificativa, cujo fim não é a felicidade nem o bem-estar dos seres humanos, mas o desenvolvimento da liberdade. Pensar a ideia de um fio condutor, guiado pela astúcia da natureza, é permitido a partir, sobretudo, do que se encontrou no “Apêndice à dialética transcendental”. Cumpre, agora, saber quais são essas disposições originárias da espécie humana, antes de investigar os meios que a natureza utiliza para impulsionar a espécie ao desenvolvimento. Kleingeld (2011) foi a autora que melhor esboçou tais disposições, assim como a intrincada relação entre elas. No artigo *Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral*, ela escreve:

Em geral, Kant distingue três modos do uso da razão, com três disposições correspondentes: o uso técnico, o uso prático e o uso moral da razão. A finalidade do desenvolvimento das disposições para estes usos da razão são, respectivamente, a habilidade [Geschicklichkeit], a prudência [Klugheit] e a moralidade. O processo de seu desenvolvimento se chama, ‘cultivo’, ‘civilização’ e ‘educação moral’ [moralische Bildung] ou ‘moralização’. (KLEINGELD, 2011, p. 111)

Esclarecer a referência kantiana às disposições naturais ou originárias é necessário para distinguir essas disposições da razão por si mesmas. Isso permite concluir junto a Kleingeld que “não é a razão que se desenvolve, mas antes, as disposições para o seu uso” (KLEINGELD, 2011, p. 111). Estas se desenvolvem como as demais disposições físicas, à exceção de uma importante diferença: enquanto as disposições físicas são desenvolvidas no indivíduo, as disposições para o uso da razão dão-se na espécie. A legitimidade do que se expôs, a partir de Kleingeld, dá-se a ver na *Crítica da Razão Pura* no modo como Kant adota a concepção de emergências de novas estruturas orgânicas. A respeito disso o filósofo assevera:

O todo é, portanto, um sistema organizado (*articulado*) e não um conjunto desordenado (*coacervatio*); pode crescer internamente (*per intussusceptionem*), mas não externamente (*per oppositionem*), tal como o corpo de um animal, cujo crescimento não acrescenta nenhum membro, mas, sem alterar a proporção, torna cada um deles mais forte e mais apropriado aos seus fins. (KANT, 2013b, p. 657, B 861)

Sem modificações na proporção, chega-se ao entendimento de que todos os elementos dessas disposições naturais já estão aí desde o começo, aguardando o momento e as condições propícias para a sua manifestação, as condições do ponto de vista da natureza é a insociável sociabilidade, e dentro das condições que a liberdade humana prescreve e sua razão justifica é

a criação de instituições de direito que garantam a convivência e respeito entre os seres humanos. Importa também, aqui no primeiro capítulo, analisar como a natureza atua por meio da insociável sociabilidade e qual o papel que esta tendência desempenha para guiar a humanidade para o desenvolvimento.

Na *Ideia*, Kant refere-se aos antagonismos como meio de a natureza realizar o desenvolvimento dos seres humanos. Isso pois, mesmo que inconscientemente, obedecendo cada um ao seu desejo, seguem o fio condutor da natureza, em razão dos antagonismos constantes. A este respeito Kant escreve na quarta proposição da *Ideia*:

O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a *insociável sociabilidade* dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. (KANT, 1986, p. 13)

Ao afirmar uma oposição sempre latente nos indivíduos e a replicação dessa natureza na esfera social, Kant aprofunda a noção de antagonismo e extrai somente da vontade e da bondade humanas a construção do progresso. Aqui, ele insere a atuação da natureza na promoção da construção de uma sociedade ocupada por homens que, apesar das oposições, se integram num plano que visa ao todo. Assim, a ideia de um propósito da natureza surge como um reforço para justificar a consumação do progresso. Mas não só. Ele também é uma resposta à ideia de que, por existir a natureza conflituosa humana, a humanidade avança, mas, a despeito dos diversos obstáculos que se lhe impõem. A presença do antagonismo como algo visado pela astúcia da natureza tem como meta forçar o ser humano pelos atritos, frustrações, dores e conflitos das suas tendências egoístas a entrar na construção do direito e no desenvolvimento das disposições de moralidade. A mesma ideia encontra respaldo na *Antropologia*, como deixa ver a seguinte passagem:

a natureza pôs nela o germe da *discórdia* e quis que sua própria razão tirasse dessa *discórdia* a *concórdia*, ou ao menos a constante aproximação dela, esta última sendo, com efeito, na ideia, o **fim**, embora de fato aquela primeira (a discórdia) seja, no plano da natureza, o **meio** de uma sabedoria suprema, imperscrutável para nós: realizar o aperfeiçoamento do ser humano mediante a cultura progressiva, ainda que com muito sacrifício da alegria de viver. (KANT, 2020, p. 205)

Wood (2008), em outras palavras define a insociável sociabilidade como uma propensão que leva os seres humanos a serem condicionados por outros e, ao mesmo tempo, uma inclinação de ir de encontro a outros, de se isolar. Segundo este autor, é ela que nos induz a procurar a honra, o poder e a riqueza, atributos que nos levam a tornar os outros meios, coisas, escravos, servos, sendo eles objetos das paixões, certas inclinações que a razão poucas vezes consegue controlar e que além de influenciar nossas ações minam nosso campo de atuação e afetam negativamente nossa relação com outros. (WOOD, 2008 p. 147). A insociável sociabilidade não opera somente entre os indivíduos, mas também numa escala mais ampla, extrapolando o âmbito local e atingindo as relações entre os Estados. Quando a dimensão dessa propensão atinge as esferas das relações entre os povos, a relação de atuação e extrapolação dos antagonismos é a guerra. A obra *À paz perpétua* seria um empenho kantiano em desenvolver nas relações internacionais aquilo que ele desenvolveu na *Ideia*, quando tratou da relação entre as liberdades. Por esse motivo, recorreu-se a um trecho da primeira obra que corrobora o que acaba de ser exposto. Nele se lê:

Na medida em que a natureza cuidou que os homens *pudessem* viver em todos os lugares da Terra, ela também quis, então, despoticamente ao mesmo tempo que eles devessem viver em todos os lugares, mesmo que contra sua inclinação e mesmo sem que esse dever (*sollem*) pressupusesse ao mesmo tempo um conceito de dever que ela o ligasse a isso mediante uma lei moral – mas ela escolheu a guerra para conseguir este seu fim. (KANT, 1989, p. 50)

Mas a guerra, como artifício da natureza, não deve durar para sempre. Ela é um meio poderoso para que as disposições moralizantes da espécie se desenvolvam, até que o homem esteja apto a ter relações com os seus semelhantes baseadas no dever. Além disso, é necessário que a organização do estado e a organização entre os estados sejam duráveis e potentes e abarquem acordos de paz. Se no âmbito do indivíduo e de suas relações, a solução decorrente das propensões para a discórdia impulsiona a implantação do direito, bem como o desenvolvimento da moralidade, no âmbito das relações entre os estados, a solução engendrada é a criação de uma liga dos povos. Esta, por sua vez, é entendida como uma organização da qual cada Estado, inclusive o menor deles, poderia aguardar a sua segurança e seu direito.

A ideia de uma natureza conduzida teleologicamente permite-nos associá-la ao interesse pelo progresso, uma vez que ela usa as ferramentas da insociável sociabilidade para atingir os seus fins nas esferas interna e externa de cada estado. Nas palavras de Bobbio (1984, p. 156), “a história é o teatro dos antagonismos humanos”. A essa trama, Kant denomina progresso.

Resta, todavia, saber a qual progresso ele está se referindo. Em outras palavras, quais são o âmbito e a possibilidade de progresso aos quais se refere Kant quando afirma que a história é o campo do desenvolvimento da humanidade?

Perguntar pela especificidade da liberdade no campo da história é essencial, posto que ela em Kant assume duas concepções. De acordo com Bobbio, quando Kant trata da liberdade interna ou externa, deseja descrever exatamente a faculdade que temos de agir não sendo obstaculizados, ou pelas forças inferiores das nossas paixões, ou pela força externa que provém do obstáculo dos outros. (BOBBIO, 1984, p. 58).

Desse modo, é possível afirmar que na filosofia da história desenvolvida por Kant operam dois conceitos de liberdade. O primeiro é aquele em que a liberdade tem o sentido de liberdade como obediência à lei externa e no qual as instituições devem ser criadas e promovidas para gerir as relações entre as liberdades. Já no segundo, cujo âmbito de atuação é a ação interna, o que importa não é a coerção externa nem o medo da lei e das instituições, mas unicamente a obediência interna ao dever. E se o primeiro concerne ao campo do direito, entendido como o conjunto das regras que permite aos homens usarem as coisas de maneira recíproca, o segundo é o espaço da obediência unicamente ao princípio supremo, o campo da ética. Ou seja, instância interna capaz de determinar como os nossos propósitos ou motivos de ação se conformam com a virtude.

A alusão ao raciocínio descrito acima justifica-se, pois abre espaço para indicação mais direta do lugar da história dentro da filosofia prática kantiana. Pois, ainda que a filosofia da história, em grande parte e sobretudo a partir do seu primeiro texto, tenha um interesse teórico, que a leva a uma interpretação necessária à luz da doutrina do uso regulativo das ideias, existe uma relação constitutiva da história filosófica com diversos princípios presentes na filosofia prática.

No que diz respeito a tais princípios, é relevante, primeiramente, que na filosofia prática esteja presente a concepção da relação entre norma e realidade, para a qual *dever implica poder*. Assim, aproximando-se de importantes conceitos da história, se é assinalada a necessidade de instituir uma ordem jurídica na relação dos Estados como meio para garantir a paz, o que significa que é possível fazê-lo. Do mesmo modo, é possível constatar, sobre o aperfeiçoamento moral na *Doutrina da virtude*, que a perfeição moral dos outros não é um fim que se constitui num dever. Isto, em razão de que não se pode considerar obrigatório promover ou propor como fim a perfeição moral de outros. Tal impossibilidade deve-se ao fato de que “a *perfeição* de um outro ser humano enquanto pessoa consiste justamente em que ele *mesmo* seja capaz de propor-

se seu fim segundo seu próprio conceito de dever” (KANT, 2013a, p. 197). Assim é que, parece contraditório propor como dever fazer algo que apenas o outro, por si próprio, pode fazer, a saber, propor-se como fim a sua própria perfeição moral.

Parece, portanto, não ser possível que, em termos kantianos, seja um dever atuar para que as gerações futuras progridam moralmente. Mas, ainda que não se possa fazê-lo, tampouco propô-lo como dever, não significa que não se considere nos seres humanos a possibilidade de facilitar o desenvolvimento moral de outros seres humano. A legitimidade ao que acaba de ser dito é conferida por Kant, quando afirma que “[a] virtude pode e tem de ser ensinada” (KANT, 2017, p. 435). Do mesmo modo que existe a possibilidade de promoção do desenvolvimento moral, seja pela educação ou pela melhoria das instituições sociais, é possível propor uma liga dos povos capaz de arbitrar sobre as relações entre os estados. Essas possibilidades se justificam no contexto prático, sobretudo devido à natureza especulativa e prática da liberdade, diretamente ligada à ação moral. Por esse motivo, a realização da perfeição ou modelo, indicado pela razão, é possível “precisamente porque se trata da liberdade e esta pode exceder todo o limite que se queira atribuir” (KANT, 2013, p. 311, B 374). Mesmo que eu não possa me propor como fim a perfeição moral dos outros nem faça disso um dever meu, isso não implica que eu não possa me propor como fim *promover* ou *facilitar* a perfeição moral dos outros. Tanto é assim que a “Metodologia ética” da *Doutrina da virtude* inicia-se como uma seção dedicada à “Didática ética”. Nela Kant trata do tema da necessidade de educar os seres humanos para a virtude, que, segundo ele, “pode e tem de ser ensinada”.

O objetivo traçado aqui foi o de situar determinadas noções estruturantes da filosofia da história em Kant e suas correlações como pontos fundamentais do sistema crítico. A possibilidade de uma história sistemática é dada pela ideia de um plano da natureza conformado a uma perspectiva de unidade. As diferentes oscilações presentes nesse plano são encaradas como conjuntos circunscritos. Para Kant, elas não assumem um valor fundamental e não podem ser absolutizadas quando ele fala do progresso humano. Assim o é, pois o pano de fundo dessa organização é a crença consequente na humanidade, sempre vista a partir de uma perspectiva do melhor. E não poderia ser diferente quando se pensa o homem como dotado de razão. Pensar a impossibilidade do progresso é, por conseguinte, dizer sobre os deslizos da razão na tarefa de guiar a humanidade. A história deve, por essa razão, ser considerada no sentido da totalidade do gênero humano e encontrar, assim, o seu lugar na arquitetura kantiana. Para tanto, é imperativo observar as duas vias de compreensão do progresso dentro do pensamento kantiano.

O progresso seria a realização do direito no âmbito do gerenciamento dos antagonismos humanos e na administração dos seus efeitos na sociedade e entre os estados. A noção de progresso como progresso moral, para o qual os indivíduos agem em conformidade com a lei interna, isto é, o dever, reduziria a necessidade de instituições que promovem a relação entre as liberdades pela coerção, possibilitando, com isso, a efetivação do sumo bem. A descrição de cada via de possibilidade do progresso será destrinchada nos próximos capítulos, de modo a que se avaliem as diversas interpretações apresentadas pelos comentadores da filosofia da história kantiana.

3 INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA COMO PROGRESSO JURÍDICO

Segundo Kant, a metafísica é “todo conhecimento filosófico (tanto verdadeiro como aparente) derivado da razão pura” (KANT, 2013b, pp. 662-663, B 869). Constitui-se num campo de investigação dedicado ao exame tanto da existência de conhecimentos *a priori* por meros conceitos, quanto da existência de entidades suprassensíveis, que se tornam objetos de conhecimentos por puros conceitos. A pretensão da metafísica em alcançar um conhecimento por puros conceitos esbarra na impossibilidade de uma concordância empírica entre eles. Por ser desprovida de fundamento, Kant denomina tal pretensão de lógica da aparência, ou uso dogmático das ideias (KANT, 2013b, p. 295, B 350).

A despeito de não serem corroborados pela experiência, a engenhosidade da argumentação kantiana na primeira crítica isenta de contradições o pensamento sobre (Deus, a alma e o mundo), entidades suprassensíveis valiosas e indispensáveis. A imprescindibilidade dos conceitos supracitados no escopo da filosofia kantiana, ganha mais força quando adentra o âmbito de sua filosofia prática. Entenda-se por prática, neste caso, “tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KANT, 2013b, p. 636, B 828). A relevância de que dispõem tais conceitos é justificada pela necessidade do espírito humano em ir além do conhecimento e pensar sua condição no mundo como um ser dotado de uma vontade livre.

A filosofia prática é aquela sessão da filosofia kantiana que, em contraposição à filosofia teórica, dedica-se a investigar o fundamento das ações humanas e as leis da liberdade. Isso pois, de acordo com Kant, a razão “também dá leis, que são imperativos, isto é, *leis* objetivas da *liberdade* e que exprimem *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça” (KANT, 2013b, p. 638, B 830). No âmbito da natureza (do mundo dos fenômenos), foi necessária uma metafísica, à qual coube estabelecer os títulos de uma ciência pura da natureza e seus princípios transcendentais. A isso se deve a possibilidade de compreensão da natureza como um todo regulado por leis. No âmbito prático ou moral, também fez-se indispensável uma metafísica capaz de deduzir a existência de leis ou os princípios *a priori* da vontade pura, cujos fundamento e fonte residem igualmente na razão. Assim, delineia-se uma dupla metafísica, a saber: a “Metafísica da natureza”, responsável pelas leis naturais, e a “Metafísica dos costumes”, incumbida de questões morais. A pertinência dessa categorização é legitimada, segundo o

próprio Kant expressa no prefácio à *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pela alusão ao fato de que, ao dividirem a Filosofia em *Física, Ética e Lógica*, os gregos empreenderam uma divisão “perfeitamente adequada à natureza das coisas” (KANT, 2009, p. 61).

Na sequência, Kant dá prosseguimento à sua reflexão ao estabelecer tanto o princípio quanto as subdivisões de cada conhecimento, a fim de compreender as suas dimensões material e formal. A primeira delas diz respeito a qualquer conhecimento cuja ocupação se atém a objetos determinados e às leis que os submetem. A dimensão formal, por sua vez, concerne a qualquer conhecimento cuja ocupação dá-se “meramente da forma do entendimento ou da razão própria e das regras universais do pensamento em geral, sem distinção dos objetos” (KANT, 2009, p. 61). Neste sentido, a lógica é o único domínio do conhecimento que trata unicamente das relações formais, na medida em que é um “cânon para o entendimento ou a razão, que vale em todo pensar e tem de ser demonstrado” (KANT, 2009, p. 63). Por ter um “caráter limitado” possui o privilégio e a obrigação de abstrair-se “de todos os objetos de conhecimento e suas diferenças, tendo nela o entendimento que se ocupar apenas consigo próprio e com a sua forma” (KANT, 2013b, p. 16, B IX). Assim é que a lógica lida com o próprio pensamento e, ao contrário de uma ciência como a física, por exemplo, não tem um objeto específico determinado, o que a define como Filosofia formal.

Já no que tange à Filosofia material, cujos objetos são, além de determinados, submetidos a leis, ocorre uma divisão, em virtude da especificidade da lei de que cada conhecimento se ocupa. Se as leis são da natureza, a ciência correlata é a Física (Filosofia Natural). Se dizem respeito às leis da liberdade, são de encargo da Ética (Filosofia moral). O conjunto dessas leis em cada um dos referidos domínios delineia respectivamente a “Doutrina da Natureza” e a “Doutrina dos Costumes”. Enquanto a lógica não possui uma parte empírica, pois lida tão somente com a parte formal do entendimento, a Física e a Ética possuem cada qual a sua, já que suas leis legislam sobre objetos voltados para a experiência. Além disso, a Filosofia pode ser empírica e pura, sendo esta caracterizada pelo fato de a sua doutrina apresentar-se “unicamente a partir de princípios *a priori*” (KANT, 2009, p.65). Acrescente-se a isso que, se ela é meramente formal, como se viu, denomina-se Lógica. Mas não só. Pode ser igualmente concebida como uma metafísica, ao passo em que, como observa Kant, não se “restringe a objetos determinados do entendimento” (KANT, 2009, p.65).

Ao estabelecer o caminho conceitual e as divisões acima delineados Kant chega à ideia de uma “dúplice” Metafísica. Traça este itinerário primeiro com o objetivo de chamar atenção para a necessidade de se respeitar a “divisão do trabalho” (KANT, 2009, p.65-66). O recurso a

esta metáfora tem por finalidade explicar a necessidade de se preservar a separação entre as partes puras e empíricas da Filosofia, alertando para o fato de que combinações entre os dois ramos “só produz remendões” (KANT, 2009, p.69). Isso pois, em sua perspectiva, “onde os trabalhos não são assim diferenciados e divididos, onde cada um é um faz-tudo, as ocupações ainda se encontram no mais bárbaro dos estados” (KANT, 2009, p.67).

Destarte, separar a parte empírica da parte pura na filosofia prática implica em estabelecer a fundação pura da ética, o que, por sua vez, consiste em conceber as leis do agir humano como sendo dadas *a priori*, cujos princípios do objeto de investigação (“a vontade pura”) não podem ser descobertos de modo empírico, senão, por meio de uma fundação *a priori*, em que a sede reside na razão prática. Isso é o que está evidente quando Kant argumenta:

Todo mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta; que o mandamento: ‘não mentirás’ de modo algum vale só para homens, não tendo outros seres racionais de fazer caso deles, e assim todas as demais leis morais propriamente ditas; por conseguinte, que não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura, e que todo outro preceito baseado em princípios da mera experiência e até mesmo um preceito de certo modo universal pode certamente se chamar uma regra prática, jamais, porém, uma lei prática. (KANT, 2009, p.71)

O primeiro argumento sobressaliente na citação acima remonta ao caráter universal das leis morais, sendo válido para qualquer natureza racional. Acrescente-se a isso o fato de que uma lei equivale a uma obrigação. Constituindo-se como uma necessidade absoluta, ela deve figurar como um imperativo, do tipo “tu deves”. A respeito do caráter universal e necessário da moral, cabe ressaltar que só pode ser encontrado pela via da metafísica. Isso porque esta, ao consubstanciar uma filosofia moral, provém ao homem leis *a priori* para fundamentar a sua conduta. Por isso, a *Metafísica dos Costumes* é:

indispensavelmente necessária, não só por motivo de ordem especulativa, para investigar a fonte dos princípios práticos que estão *a priori* em nossa razão, mas porque os costumes eles próprios permanecem sujeitos a toda sorte de corrupção enquanto faltar aquele fio condutor e norma suprema de ajuizamento. (KANT, 2009, p.73-75)

Além da aprioridade racional dos seus princípios, a “Metafísica dos Costumes” também fornece outro critério para julgar a universalidade e a necessidade da lei moral. Trata-se, como

propõe Kant de os conceitos morais terem estabelecidas na razão as suas sede e origem. A razão, como sede da moralidade, aponta para a relevância de mais uma questão: o fato de sujeito portador dessa razão, ser concebido como “um ser racional em geral” (KANT, 2009, p.183). O filósofo recorre ao conceito de ser racional para distingui-lo dos demais seres que existem na natureza, em virtude de o homem ser portador de uma vontade. Ou seja, de um tipo de causalidade particular dos seres vivos, que, como seres racionais, gozam de uma faculdade que permite agir segundo a representação das leis, ou seja, segundo princípios. Precisamente a isso se deve a sua capacidade, de responder para além das determinações das inclinações, desejos e impulsos oriundos dos sentidos. Ademais, embora tenha essa capacidade de se afastar das coações dos impulsos sensíveis, o ser humano não age totalmente, ou sempre, determinado pela razão. Muitas vezes, os móveis que comandam seu comportamento também são de ordem patológica.

O que acaba de ser dito acima possibilita constatar que também o ser humano pode ser considerado de um ponto de vista duplo. Isso pois, ao mesmo tempo em que habita um mundo regido por leis naturais, fenomênico, o que submete a sua capacidade de autocomando a forças externas, ele também é detentor de uma vontade livre, capaz de ditar regras que orientem seu comportamento. Disso resulta a necessidade de a lei moral ser um mandamento, um dever, já que, em naturezas racionais infinitas e imperfeitas, a vontade também se submete “a condições subjetivas (certas molas propulsoras), que nem sempre concordam com as objetivas” (KANT, 2009, p. 185). Em síntese, na condição de seres parcialmente morais, os homens necessitam de um imperativo, ou seja, de um princípio, que é a fórmula do mandamento, cuja aplicação recai sobre uma vontade que, por não ser totalmente livre, dele necessita.

Analizados os aspectos a que nos detivemos até aqui ligados à *Metafísica dos Costumes*, importa-nos, como meio de ligar a moral propriamente a uma de suas espécies: o direito, analisar a condição da existência desse ser racional. Na *Crítica da razão pura* e na *Crítica da razão prática*, Kant atribui dois significados distintos à liberdade. No primeiro, esta é concebida como um conceito puro, produzido pela razão independente da experiência. A liberdade, nesta perspectiva, é capaz de estabelecer espontaneamente um estado cuja causalidade não é submetida a nenhuma lei da natureza. Trata-se de uma causalidade incondicionada da causa no fenômeno, denominada por Kant “Liberdade transcendental” (KANT, 2013b, p. 408, B 476). A análise pormenorizada do seu sentido será efetuada no terceiro capítulo. O segundo conceito de liberdade, decorre, de acordo com Nour (2019), do primeiro conceito de liberdade, pois, permite ter um “conceito prático, que seria a independência da vontade em relação à coerção e

tendências da sensibilidade” (NOUR, 2019, p. 16). A liberdade prática implica em conceber o homem como dotado de uma vontade que é, também, a causa de fenômenos no mundo. Pois, o homem, além de participar do mundo natural, habita o mundo inteligível, motivo pelo qual se torna capaz de agir sobre o mundo, modificando-o de acordo com o que ele deve ser, e devendo, para tanto, orientar suas ações por regras, como já demonstrado.

A liberdade prática ainda se vincula com um conceito caro à filosofia crítica, o conceito de autonomia. A autonomia da vontade é o princípio supremo da moralidade, entendido como a condição ou capacidade que os seres racionais têm de atribuírem leis para si mesmos. Por se tratar da

qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si mesma (independentemente de toda qualidade dos objetos do querer). O princípio da autonomia é, portanto: não escolher de outro modo senão de tal modo que às máximas de sua vontade também estejam compreendidas ao mesmo tempo como lei universal no mesmo querer. (KANT, 2009, p. 285)

O ser humano existe enquanto um fim em si, pois é dessa forma que deve representar a sua existência. Ele existe por seu valor absoluto, como um fim em si e não como meio para outras existências. Os homens, na condição de seres racionais, têm um interesse pelo que é moral, visto que a sede da moralidade reside na própria razão. E se ela reside na razão e não no mundo, ela será encontrada no próprio ser racional e não alhures. Por haver de encontrar a razão em si, ao homem é possível dar-se uma lei, ou seja, é possível recorrer à ideia de uma vontade, tanto autora quanto legisladora universal, capaz de renunciar à qualquer ordem de interesses e inclinações. É exatamente na capacidade de ser universalmente legislante que reside a dignidade humana. Do contrário, ao agir por interesse, a fonte de motivação das ações é de natureza empírica, bem como seus fundamentos heterônomos. Neste caso, em lugar do homem, é o objeto que dá a lei à vontade, ou ainda, é o objeto que exerce lei sobre a vontade. Höffe (2020) encontra uma instrutiva ilustração para o sentido de autonomia e sua relação com a moralidade. Para ele,

moralidade como autonomia significa confessar necessidades e dependências sociais, até afirmá-las e, contudo, não as admitir como fundamento determinante último da vida. A autonomia significa ser mais do que um mero ente necessitado e social e encontrar no “mais” – nisto consiste a provocação de Kant – seu verdadeiro si-mesmo, seu ser moral, a razão prática pura”. (HÖFFE, 2005, p. 2020)

Por fim, importa salientar um último aspecto da autonomia: a relação dessas vontades legisladoras, ou, ainda, a reunião delas como membros em um lugar que Kant denomina “reinos dos fins”. Este, é possível, em virtude da capacidade que um ser racional possui de atribuir a si mesmo a manutenção de uma conveniência de suas máximas para a legislação universal. Mas não só. A sua existência deve-se igualmente a sua capacidade de tomar “as suas máximas sempre do ponto de vista de si mesmo, mas, ao mesmo tempo, do ponto de vista de todo outro ser racional enquanto legislante (os quais por isso mesmo também se chamam pessoas)” (KANT, 2009, p. 277).

Acrescente-se ao que acaba de ser posto o fato de que, para Salgado (1986), “a ideia de autonomia envolve imediatamente a ideia de igualdade”. Isso é o que deixa ver quando nos propõe “verificarmos que as máximas de uma vontade devem ser também máximas da vontade que legisla universalmente e que a liberdade, pertencendo à essência do homem, ‘deve existir em todos igualmente’” (SALGADO, 1986, p. 251). A igualdade dos homens, em virtude de possuir uma vontade livre, coloca-o na condição de ser considerado como um fim em si mesmo. Ao mesmo tempo, esta consideração institui a relação de um ser racional com todos os demais seres racionais, já que o humano não é apenas um fim em si mesmo, mas habitante de um mundo dos fins. Na escolha racional de máximas, o homem propõe conjuntamente leis universais. Disso resulta ligação sistemática dos diversos seres universais por meio de leis comuns. “Dessa maneira é possível um mundo de seres racionais (*mundus intelligibilis*) como reino dos fins, e isso pela própria legislação de todas as pessoas enquanto membros” (KANT, 2009, p. 277).

Com a ideia de um “reino dos fins” Kant convida o leitor a pensar um mundo em que os seres racionais, na qualidade de membros, estão reunidos por uma forma de relação motivada pela lei moral. Na condição de habitante do “reino dos fins”, o ser humano é um membro, mas, não habita a condição daquilo que Kant denomina de soberano. A distinção entre ‘membro’ e ‘soberano’ reside no fato de que o soberano não só dá a lei a si mesmo, mas sempre legisla em função dessa lei. Ele não é comandado por ela, que, para ele, não é um dever. Isso porque, em virtude da sua vontade perfeitamente boa, o soberano comanda. Ao contrário do membro, que, além de legislar em função da lei moral, também é motivado por ela, a lei para aquele se constitui num dever.

O ‘reino dos fins’ é um ideal, na medida que não pode efetivamente se realizar. A sua impossibilidade está atrelada à vontade racional finita dos seres humanos, motivados, se não pelo dever, também pelos seus interesses e inclinações. Sua efetivação, entretanto, seria possível, se as máximas prescritas pelo imperativo categórico a todos os seres dotados de razão

fossem completamente seguidas. E se o reino dos fins não é uma realidade em si, qual a sua relação com o mundo objetivo? ‘Reino dos fins’ é mais uma ideia da razão. Da mesma forma que a história universal, uma república perfeita e tantas outras, ele deve ser visto como um modelo, um padrão de medida para melhorar, de modo geral, as relações entre os seres humanos, e, mais especificamente, como uma “orientação para a construção de uma comunidade jurídica” (NOUR, 2019, p.13). Comunidade esta que, de acordo com esta autora, deve ser entendida como “a união sistemática de todas as pessoas como fins em si mesmas e de seus respectivos fins por meio de leis comuns” (NOUR, 2019, p.21).

Até aqui ainda não foi estabelecida outra distinção cara à filosofia prática kantiana: aquela que trata a moral de um ponto de vista não mais como gênero, ou seja, como leis cujo móbil pode ser interno ou externo, mas segundo a Ética e o Direito, suas espécies. A este respeito, por ora, a pesquisa ater-se-á à moral como direito, concentrando-se não tanto nas diferenciações entre as duas espécies, mas na peculiaridade do Direito como uma parte da moral, cujos móveis são externos.

O Direito é investigado na “Doutrina do Direito”, primeira parte da *Metafísica dos Costumes*. Nela, dá-se o desenvolvimento da fundamentação de princípios *a priori*, que possam servir de padrão de medida normativo para uma legislação positiva. Ainda na *Metafísica dos Costumes*, Kant define o direito como “o conjunto das condições sob as quais o arbítrio de um pode conciliar-se com o arbítrio de outro segundo uma lei universal da liberdade” (KANT, 2013a, p.36). Tal lei, no Direito, é formulada pelo seguinte imperativo: “Aja externamente de tal modo que o uso livre de seu arbítrio possa coexistir com a liberdade de cada um segundo uma lei universal” (KANT, 2013a, p. 37). Duas questões merecem atenção nessa citação. A primeira diz respeito à ação externa, na qual o autor convoca categoricamente, e como seu nome sugere, para que se “aja externamente”. Isto parece indicar uma peculiaridade da ação, responsável por distingui-la de um outro tipo, em que o motivador da ação é de ordem interna. Mas, por ser uma ação externa, essa modalidade excluiria o Direito do campo da Moral? Em que medida a ação de seres racionais podem ser externas e se configurarem como ações livres, no sentido de uma autonomia da vontade?

A segunda questão que merece atenção encontra-se no final da citação, quando Kant pontua a necessidade de se fazer um uso livre do arbítrio, de tal forma que este possibilite uma coexistência da liberdade “segundo uma lei universal”. Do exame dessa questão ocorre questionar: de que lei universal se está a tratar? Daquela do campo dos costumes, ou seja, da liberdade prática, ou de uma lei universal da natureza? Embora pareçam triviais num primeiro

momento, estes questionamentos têm um lugar nas interpretações sobre a filosofia jurídica kantiana e suscitam, ao longo dos anos, mais uma tensão no campo da Filosofia prática desenvolvida pelo filósofo alemão.

Antes de tratar dos esquemas conceituais que permitem pensar as perguntas acima esboçadas, bem como de respondê-las, é mister esclarecer o uso dos conceitos: ética, direito e moral nas obras que versam sobre a filosofia prática.

Kant faz uso de tais termos nos sentidos amplo e estrito. No sentido amplo, moral significa a “Doutrina dos costumes” que tanto engloba a ética, quanto o direito. Isso porque, ambos são ramificações de uma “Metafísica dos Costumes”, na qual a ética pertence à “Doutrina da virtude” e o direito à “Doutrina do Direito”. Já num sentido estrito, moral e ética são utilizados para se referirem àqueles deveres que não podem ser determinados de forma externa. Essas distinções são importantes tanto no que concerne à caracterização do seu uso (algumas vezes como sinônimos) quanto no que tange às diferenças e similaridades entre direito e ética. A compreensão do que os diferencia não prescinde da moral, já que esta é o tronco de que ambos constituem ramos.

O que faz que direito e ética tenham como tronco de ramificação a “Doutrina dos costumes” é o fato de as suas ações fundamentarem-se no conceito de liberdade dos seres racionais. Ressalte-se, entretanto, que, no direito o que importa são as relações externas e, conseqüentemente, uma liberdade externa. Assim, é a forma como o agir dos seres humanos, independentemente de suas intenções, os influencia que está em destaque.

Ricardo Terra é um dos estudiosos de Kant que chama a atenção para uma leitura da filosofia prática na qual reside o seguinte equívoco: a desvinculação entre direito e moral, entendida numa acepção ampla como “Doutrina dos costumes”, da qual o direito, ao lado da ética, deriva. Na segunda parte de *A Política Tensa – Ideia e realidade na filosofia da história de Kant* (1995), Terra destaca alguns comentários divergentes sobre a relação entre Direito e Moral. Dentre elas, interpretações encabeçadas por teóricos clássicos da filosofia jurídica kantiana, como Bobbio e Solari, como transparece, logo abaixo, na citação de Ricardo Terra. Nela, é possível perceber como Solari busca encontrar uma independência do direito em relação à moral:

O problema jurídico é pensado como coexistência das liberdades exteriores, como uma pluralidade de forças que estão em equilíbrio, em termos da lei da igualdade da ação e da reação. ‘A síntese jurídica vem a ser, portanto, uma síntese mecânica externa

(...) somos induzidos a crer que a doutrina do direito é, para Kant, mais um produto da razão pura que da razão prática, devendo incluir-se mais entre as ciências teóricas que entre as ciências éticas e deontológicas. Se se pensa que a aplicação dos critérios e dos métodos matemáticos mede, para Kant, a validade teórica do valor do saber e o grau de sua perfeição, a ciência do direito encontra-se numa condição de favor em relação a todas as outras disciplinas morais, podendo construir com precisão matemática e a priori os seus conceitos'. Solari talvez vá longe demais na afirmação da analogia do direito com a matemática e a teoria do movimento, o que está de acordo com a sua leitura da teoria do direito e da concepção da liberdade como liberais" (TERRA, 1995, pp. 83-84)

O texto de Terra evidencia um tipo de interpretação que exclui o direito da moral. Trata-se daquela que vincula o direito às leis reguladas por princípios da determinação natural. O resultado do exame desta perspectiva enquadra as leis jurídicas no campo de conhecimento da física, e não mais da ética (moral num sentido amplo). Se assim, como defende Solaris, o direito é um direito que está num campo distinto do da liberdade dos costumes. Ele concerne a uma teoria da natureza, haja vista que “tudo aquilo que é prático e deve ser possível segundo leis da natureza (a ocupação própria da arte) depende inteiramente, segundo suas prescrições, da teoria da natureza” (KANT, 2013a, p. 24). Antes, entretanto, de se contrapor à vinculação entre o direito e uma filosofia prática natural, o que será feito mais adiante, importa descrever uma outra formulação interpretativa, defensora da separação entre direito e moral.

No livro *Direito e Estado no Pensamento de Kant* (1984), Bobbio, ao estabelecer os critérios que separam o Direito da Moral, vincula-o a uma “vontade determinada não pelo respeito às leis, mas por um objeto externo qualquer ou um fim qualquer” (BOBBIO, 1984, p.62). Tendo em vista que qualquer lei que não decorra da vontade é, de acordo com Kant, heterônoma, nessa classificação de Bobbio, o direito constitui uma heteronomia. Isso é o que deixa ver a seguinte citação, quando, depois de caracterizar o que é autonomia e como ela se vincula com a moral, afirma:

Uma vez reconhecida que a moral é a esfera da autonomia, é possível derivar a consequência que o direito é a esfera da heteronomia? Kant não elaborou essa conclusão de maneira explícita. Mas nós estamos já suficientemente informados sobre a natureza do direito, segundo Kant, para buscar alguma lição. (BOBBIO, 1984, p. 63)

Mais à frente, Bobbio (1984) acrescenta à sugestão acima seu veredito, sobre a situação do Direito, ao asseverar:

Que se considere direito seja como legalidade, seja como liberdade externa (segundo as duas definições explícitas ilustradas anteriormente), acreditamos que a vontade jurídica possa ser considerada somente como *vontade heterônoma*. Enquanto legalidade, a vontade jurídica se diferencia da vontade moral pelo fato de poder ser determinada por impulsos diversos do respeito à lei: e esta é de fato o a própria definição de heteronomia. (BOBBIO, 1984, p. 63).

Soma-se às distinções apresentadas mais uma. Trata-se daquela em que, para situar o direito no campo diverso da moral, Bobbio o relaciona ao “imperativo hipotético” e a moral ao “imperativo categórico”. Não se deterá à tal distinção, pois o que mais interessa ao texto já fora estabelecido. Trata-se, neste caso, da possibilidade de interpretação da filosofia jurídica de Kant apartada da “Doutrina dos Costumes”, tanto a partir de uma digressão que liga o direito à filosofia natural, quanto nos termos do que expunha Bobbio. Alude-se aqui à distinção dos pares autonomia e heteronomia, de um lado, e imperativo categórico e imperativo hipotético, de outro, sem que se esqueça do vínculo que cada um desses pares estabelece respectivamente com a moral e com o direito.

Neste segundo capítulo, a intenção do texto não é discorrer de forma pormenorizada sobre o problema das interpretações que separam o direito da moral. O que se intenciona, ao caracterizar a tensão entre ambos é a construção de uma via de estabelecimento dos elementos que, além de aprofundarem a definição de direito, conforme o já esboçado, mostram a necessidade de que o direito esteja vinculado à moral. Isso pois, separações, como as efetuadas por Solaris ou Bobbio, inviabilizam que o conceito de direito seja pensado em sua integralidade, tal como consta em inúmeras pontuações de Kant, a exemplo de quando afirma:

Estas leis da liberdade chamam-se morais, em contraposição às leis da natureza. Na medida em que estas leis morais se referem a ações meramente externas e à sua normatividade, denominam-se jurídicas; mas se exigem, além disso, que elas próprias (as leis) constituam o fundamento determinante das ações são leis éticas” (KANT, 2017, p.19-20).

Já no início da citação, Kant afirma que “estas leis da liberdade se chamam morais”, por se contraporem às da natureza. Quanto a estas, tanto já se conceituou aqui o que Kant compreende serem, quanto foi destacada a diferença entre elas e as “leis da liberdade”. Assim, demonstrar-se-á agora de que modo tais leis vinculam-se com os seres racionais e em que

medida elas podem ser pensadas num sentido prático. Essa relação pode ser percebida na distinção traçada na *Crítica da Razão Pura*, quando se lê:

A liberdade no sentido prático é a independência do arbítrio frente à coação dos impulsos da sensibilidade. Na verdade, um arbítrio é sensível, na medida em que é patologicamente afetado (pelos móveis da sensibilidade); e chama-se animal (*arbitrium brutum*) quando pode ser patologicamente necessitado. O arbítrio humano é, sem dúvida, um *arbitrium sensitivum*, mas não *arbitrium brutum*; é um *arbitrium liberum* porque a sensibilidade não torna necessária a sua ação e o homem possui a capacidade de determinar-se por si, independentemente da coação dos impulsos sensíveis. (KANT, 2013b, p. 463, B 562)

A distinção entre um *arbitrium liberum* e um *arbitrium brutum*, ou seja, a distinção entre animais e seres humanos, já é um ponto de partida para situar o direito no campo da moral, pois se o homem não tivesse o livre arbítrio, e sim um arbítrio bruto, suas ações seriam unicamente determinadas pela sensibilidade. Contudo, o que distingue o homem e coloca a sua liberdade no sentido prático é justamente a sua capacidade de poder determinar-se, escapando à coação da natureza. Daí, Kant afirmar em outra passagem da primeira crítica: “prático é tudo aquilo que é possível pela liberdade” (KANT, 2013b, p. 636, B828).

Considerando o que acaba de ser dito, se a identificação da ética for unicamente com a moral, ocorrendo uma exclusão do direito no domínio do prático, instaura-se um problema:. Trata-se de, no tocante à exterioridade das ações, os seres humanos agirem de forma animal (*arbitrium brutum*) e não como seres racionais. A concepção dessa forma de agir como máxima compromete-se, pois os homens podem agir de forma moral, devido justamente à sua capacidade de escapar dos ditames da natureza. Disso advém a necessidade de inclusão do direito no escopo das leis práticas motivadas pela liberdade, e consequentemente uma possível superação das teorias que defendem um distanciamento entre direito e moral.

A despeito da justificativa que acaba de ser dada, faz-se necessária uma explicação mais detida sobre a inclusão do direito no âmbito das leis práticas e da liberdade como caminho mais seguro para a superação das teorias vigentes. Para tanto, tratar-se-á dos seguintes aspectos: do caráter universal e moral do direito, da vinculação do direito à ideia de autonomia e da especificação do móbil da ação no âmbito jurídico.

Uma legislação tem uma dupla composição, uma parte subjetiva e uma outra objetiva. A parte objetiva é a da lei, esta que “representa como necessária uma ação que deve ocorrer, ou seja, que faz da ação um dever” (KANT, 2013a, p. 24). A parte subjetiva corresponde ao móbil

da ação, ao motivo da ação, ou àquilo que impulsiona o agir. Este móbil é o que “conecta subjetivamente o fundamento de determinação do arbítrio para esta ação à representação da lei” (KANT, 2013a, p. 24). Direito e ética compartilham o dado objetivo da legislação, ou seja, ambos se fundam na noção de autonomia, que no direito é a faculdade de não ter obediência por nenhuma lei externa a não ser as quais posso dar a meu consentimento. A autonomia, como foi visto, é a qualidade da vontade pela qual ela é uma lei para si. Na ética, funciona de modo a convocar a máxima da ação do indivíduo a se tornar uma lei universal, é a lei de uma vontade individual. No direito, por sua vez, é a relação entre as vontades. Neste sentido, uma ação sempre diz respeito à vontade dos outros ou, em um conceito que Kant absorve de Rousseau, a uma vontade geral. Na relação entre vontades, diferentemente da ética, não são mais as intenções ou propensões que interessam, mas as ações. São elas que precisam ser observadas, o que, em seu campo, implica notar sua interação. Acrescente-se ao que acaba de ser dito acerca da autonomia que:

as relações das vontades no direito serão pensadas sob uma vontade em geral, o que remete para a autonomia no direito, pois todos participam da legislação à qual se submetem, as relações jurídicas devendo dar-se sob as leis universais da liberdade; dessa forma a liberdade externa (jurídica) é definida como ‘a faculdade de não obedecer a nenhuma lei externa, senão àquelas às quais possa dar meu consentimento’. (TERRA, 1995, pp. 90-91)

Já no campo subjetivo da legislação, é possível perceber uma diferença entre direito e ética, visto que em cada uma dessas áreas atua uma espécie de motivo para direcionar a ação. Na ética, o móbil da vontade é o próprio respeito à lei, enquanto no direito admite-se um móbil diferente do dever, o qual Kant denomina motivos retirados de princípios patológicos. Mais acima, foi visto que os princípios jurídicos são uma exigência da razão pura prática, pois, por não serem de uma vontade pura infinita, os seres humanos ainda agem em conformidade com as suas paixões e interesses. Estes, por sua vez, são passíveis de distinção dos princípios morais, o que prejudica a coexistência entre as liberdades. Assim é que “reconhecendo a fraqueza da vontade humana na consecução da lei moral, a razão confere uma autorização para o estabelecimento de móveis mais fortes como garantia da coexistência universal dos arbítrios” (BECKENKAMP, 2003, pp. 158-159).

O que a proposição de Beckenkamp (2003) enseja imputa à filosofia a demonstração da legitimidade dos móveis do direito, bem como de que modo a razão justifica a limitação da liberdade como necessária para a manutenção da convivência das liberdades.

No parágrafo B da “Doutrina do direito”, Kant almeja encontrar os fundamentos dos princípios *a priori* do direito. Nesse intuito, questiona inicialmente “o que é direito?” (KANT, 2013a, p. 35), para, em seguida, indicar como pela sua complexidade esta pergunta pode colocar até mesmo os profissionais da área jurídica em situação de embaraço, os quais, por sua vez, recorrem a exemplificações e situações culturais ou antropológicas para tentar respondê-la. Essas tentativas tendem a falhar, pois, se elas são úteis para uma aplicação do direito, falham quanto a sua fundamentação. Isso acontece, pois os princípios empíricos do direito são insuficientes para o estabelecimento de uma legislação e de instituições positivas. A esse respeito, não fortuitamente, Kant metaforiza: “uma doutrina do direito meramente empírica é (como a cabeça de madeira na fábula de Fedro) uma cabeça que pode ser bela, mas que, lamentavelmente, não tem cérebro” (KANT, 2013a, p.36).

Cabe ressaltar, entretanto, que, mesmo insatisfatórios para o estabelecimento de uma legislação, os elementos empíricos têm a sua utilidade. Servem como parâmetros para aplicação dos princípios metafísicos jurídicos, como deixa ver Nour (2019) ao observar:

Kant mostra como a parte transcendental da metafísica da natureza é insuficiente sem referência a um objeto da experiência. Isso a distingue de uma ciência metafísica da natureza, que aplica os princípios transcendentais aos objetos de nossos sentidos. Na metafísica da física, recorre-se ao conceito empírico de matéria e, na metafísica da psicologia, ao conceito empírico de um ser pensante. Na execução são ainda acrescidos novos conceitos, como por exemplo, na física, o conceito de movimento. Por analogia, a aplicação dos Princípios da metafísica da ‘Doutrina do direito’ a uma legislação exterior significa a aplicação de um conceito *a priori* a um fato (Faktum) empírico geral: a coexistência de seres racionais finitos” (NOUR, 2019, p.22)

O conceito de razão que Kant encontra no direito, ao contrário do que ocorre com a “Doutrina da virtude”, não se refere a disposições internas do sujeito, mas à forma como as liberdades se relacionam, ou seja, à liberdade externa. A “Doutrina do direito” investiga a forma como o livre arbítrio de um pode se relacionar com outro livre arbítrio, caso em que o que se observa são as ações dos indivíduos para com os outros. Ao Direito cabe possibilitar a convivência entre as pessoas. Admitido isso, portanto, quais seriam os meios pelos quais o direito possibilita que essa convivência ocorra? Ou ainda, não havendo uma motivação interna

que direcione a ação do indivíduo, qual seria o elemento ou móbil responsável por motivar a ação no Direito?

Como ramo da moral (Doutrina dos Costumes), o direito está no domínio prático e tem em comum com a ética os conceitos de “dever” e “obrigação” como essenciais. Sendo o direito um ramo da moral, entendida num sentido amplo e não só restrito como ética, a distinção entre eles não reside em excluir do domínio prático a capacidade humana de representar leis. Isso porque, o prático é um elemento comum entre ambos. A distinção entre direito e ética tampouco reside em tentar forçar uma vinculação do direito com a heteronomia. Se existe uma diferença entre ambos, ela precisa ser encontrada em outro campo, já que “dever”, “autonomia” e “obrigação” são conceitos que participam dos domínios tanto de um quanto do outro.

Logo, a diferença entre os dois está no móbil da ação. O direito exige um móbil distinto daquele da ética. A compreensão do móbil da ação é fundamental para se entender a especificidade do Direito. Kant o define como “o princípio subjetivo do desejar” (KANT, 1974, p.228), que na ética consiste unicamente no dever. Já nas leis jurídicas, além do dever, admite-se como móveis aqueles que coagem o indivíduo a se conformar com as leis. Acrescente-se a respeito de ambos que tanto no domínio da ética quanto do direito se constata respectivamente um constrangimento. Na ética se tem um auto constrangimento, visto que o próprio indivíduo se determina a agir moralmente. No direito, por sua vez, tem-se um constrangimento que é aplicado de fora. Sobre a caracterização do Direito e a consideração do seu móbil, Kant escreve:

A legislação que faz de uma acção um dever e simultaneamente desse dever um móbil é ética. Mas a que não inclui o último na lei e que, consequentemente, admite um móbil diferente da ideia do próprio dever é jurídica. No que respeita a esta última, vemos facilmente que estes móveis, distintos da ideia de dever, têm que extrair-se dos fundamentos patológicos da determinação do arbítrio, das inclinações e das aversões, e, de entre estas, das últimas, porque tem que ser uma legislação que seja compulsiva e não um engodo convidativo” (KANT, 2017 p. 27).

A determinação na lei jurídica acontece por meio da coerção, faculdade que assegura a convivência da liberdade. No parágrafo D da “Doutrina do Direito”, Kant chega a afirmar que “o direito está ligado à competência para coagir” (KANT, 2013a, p.37), pois tudo o que não é conforme ao direito é um obstáculo à liberdade. A justificativa do uso da limitação do arbítrio dá-se justamente pela noção de justiça. Assim sendo, justa é a ação que permite, ou cuja a máxima permite, à liberdade do arbítrio de cada um coexistir com a liberdade de todos. Mas, se um certo uso da liberdade constitui um obstáculo para esta, segundo leis universais, se está

diante de uma ação que viola o princípio universal do direito, a saber: a coexistência entre as liberdades. Logo, se está diante de uma ação injusta, sendo injusta, precisa ser combatida. Deste modo, uma ação coercitiva que venha a limitar a liberdade transgressora é uma ação justa.

Estabelecido o lugar do direito na filosofia prática kantiana, traçadas as diferenças entre direito e ética, bem como dados o conceito e os princípios que fundamentam o direito, cabe ao desenvolvimento desta argumentação relacionar o direito com a história. Não com uma história empírica, mas com uma história universal, cujo objeto de pesquisa seja a predestinação do gênero humano, permitindo indicar como e por quais motivos direito e história ligam-se.

A história – ou curso da humanidade direcionado para o futuro –, na condição de ideia, une-se ao direito, na medida em que esta ideia de história como progresso exige a efetivação de uma constituição jurídica capaz de gerir a relação entre as relações de liberdade.

No primeiro capítulo desta dissertação, expôs-se como a proposta de uma história filosófica pode ser interpretada pertencendo ao sistema crítico. Neste sentido, a argumentação visou à demonstração, em primeiro lugar, de como a concepção teleológica presente na filosofia da história kantiana tem um fundamento que se encontra no *status* regulativo da ideia. Expôs-se igualmente como esta possibilita uma sistemática da razão, o que acontece na história quando se pensa a diversidade de acontecimentos como sendo orientada para um todo, que define a noção de progresso. Num segundo momento, delineou-se a história como o espaço de realização da liberdade. Tal questão, tomada como uma questão prática da história, será pormenorizada neste capítulo com a finalidade de aprofundar o caráter sistemático da história a partir de sua dimensão prática, ou, dito de outro modo, como pertencente ao campo de investigação da razão pura prática.

Um olhar mais detido sobre o título da obra *Ideia* já indica uma pista, a qual possibilita uma interpretação de vinculação da história com os aspectos práticos do sistema crítico de Kant. O título da obra supracitada é *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. A seu respeito, sabe-se que cosmopolitismo em Kant aponta para duas interpretações inter-relacionáveis. A primeira delas aponta para uma condição que pode ser alcançada no mundo mediante a instituição de um tratado que promova a “paz perpétua”. Alcançá-la, entretanto, pressupõe que os Estados se reúnam e, por acordo, criem uma Federação para elaboração de um tratado de armistício, ou manutenção da paz. A segunda, por sua vez, indica um desenvolvimento do homem que favorece o seu reconhecimento como cidadão de um mundo em que os indivíduos não se veem somente como membros dos seus Estados, mas também de uma sociedade cosmopolita.

O princípio jurídico sobre o qual a ideia acima está assentada assevera que originalmente todos os indivíduos têm o mesmo direito sobre o solo. Ele conduz igualmente à compreensão de que “ninguém tem mais direito do que outrem de estar num lugar da terra” (KANT, 1989, p.43). A este respeito, por não se tratar de um direito empírico, o direito de estar sobre a terra não se fundamenta em princípios legais adquiridos, senão num princípio de liberdade, logo, *a priori* e universal.

No campo Ético Moral o “reinos dos fins” é uma ideia que une as vontades puras segundo uma lei universal interna, caracterizada pela segunda fórmula do imperativo categórico, a fórmula da humanidade, que preconiza: “age segundo uma máxima que contenha em si ao mesmo tempo a sua própria validade universal para todo ser racional” (KANT, 2009, p.275). No campo jurídico histórico, o cosmopolitismo é uma ideia que serve de padrão para que os sujeitos e Estados organizem suas relações de acordo com um conceito universal de humanidade.

Ademais, não é só a análise do título da obra *Ideia* que auxilia no entendimento da vinculação entre história e direito. Em diversas passagens da obra encontra-se menções diretas e indiretas à relação entre os dois conceitos. Esta relação, atravessa toda a filosofia da história desenvolvida por Kant, uma vez que, de acordo com Terra (2004), a realização do direito é a questão mor da filosofia da história justificada por ele da seguinte forma:

Antes vimos como o fio condutor *a priori* serve para apontar o sentido da realização da perspectiva cosmopolita, que se dá na forma jurídica. Podemos nos perguntar se a concepção do direito aqui é a mesma de *À paz perpétua*, *Reschtslehre* e *O conflito das faculdades*. De modo geral parece que sim, apesar de haver uma diferença importante. A posição de Kant nos últimos textos é de certo equilíbrio entre uma perspectiva liberal e outra democrática. Ou seja, equilíbrio da liberdade como limitação recíproca (e a defesa dos direitos individual) e liberdade como autonomia (soberania popular) (TERRA, 2004, pp.22-23).

Além de indicar o interesse prático pela filosofia da história presente nas obras citadas de Kant, a alusão a Terra (2004) também anuncia de que forma a história e o direito se interrelacionam, sendo a primeira um processo de realização do segundo.

Quanto à história, o que a caracteriza é a sua perspectiva apriorística, na qual por *a priori* entende-se o método para se descobrir um elemento não empírico, mas racional, no curso da humanidade. Elemento este que constitui um fio condutor da história. Mas não só. *A priori* também diz respeito à maneira como se concebe a história, isto é, uma história universal,

pensada como progresso da humanidade. Como método, a perspectiva apriorística consiste em buscar descobrir uma espécie de plano oculto ou garantia conceitual. A propósito disso, logo no início da *Ideia*, Kant revela o autor desse plano oculto. Ele o faz ao anunciar o propósito da natureza para os que, dotados de razão, procedem sem um plano próprio. Isso é o que transparece quando observa:

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum propósito racional próprio, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um propósito da natureza que possibilite todavia uma História segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio. Queremos ver se conseguimos encontrar um fio condutor para tal história e deixar ao encargo da natureza gerar o homem que esteja em condição de escrevê-la segundo este fio condutor (KANT, 1986, p. 10).

Em uma outra passagem, Kant retoma a ideia de uma natureza provedora, acrescentando-lhe mais um elemento importante. Trata-se da ideia de que a astúcia da natureza ocorre mediante a ignorância humana sobre esta espécie de artifício, o que se explicita quando afirma:

Os homens enquanto indivíduos e mesmo povos inteiros mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio proveito e frequentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente, como a um fio condutor, o propósito da natureza, que lhes é desconhecido, e trabalham para a sua realização, e, mesmo que conhecessem tal propósito, pouco lhes importaria (KANT, 1986, p. 10).

A passagem supracitada deixa ver como o artil da natureza é mais uma espécie de garantia de que o interesse da razão prática possa realizar-se. Kant percorre um longo trajeto para mostrar o caminho das possibilidades e necessidade de efetividade da lei. O direito, indica a existência da exigência racional de que os homens ajam segundo uma lei universal externa, de modo a favorecer o convívio do livre arbítrio de um com o dos outros. Com a ideia de uma intenção da natureza, este propósito ganha um reforço que, de certo modo, vai para além do interesse humano individualizado. Isso pode acontecer, pois, mesmo sem saber ou tampouco querer, os seres humanos seguem o propósito da natureza. Isso não quer dizer que Kant os conceba como marionetes. Ao contrário, ainda em *Ideia*, ele é enfático quanto ao papel dos homens em meio a essa trama produzida, como a exemplo de quando afirma:

A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo o que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão. A natureza não faz verdadeiramente nada de supérfluo e não é perdulária no uso dos meios para atingir seus fins. Tendo dado ao homem a razão e a liberdade da vontade que nela se funda, a natureza forneceu um claro indício de seu propósito quanto à maneira de dotá-lo. (KANT, 1986, p. 12)

De tal modo, a natureza não age pelo ser humano, ela prepara as condições para que a ação ocorra. Estas se configuram por meio da insociável sociabilidade, estratégia que utiliza para fazer que os homens agreguem-se, já que, na condição de seres sociais, necessitam da comunidade para desenvolver suas disposições. Além disso, a necessidade do outro também está sujeita à discórdia, à rivalidade e à concorrência. Balizadas por esses elementos, as relações entre os homens impelem-nos a uma condição de conflito e uma insociabilidade odiosa. Pela sua insustentabilidade, tais condições, os obrigam por meio da própria razão a ultrapassar uma situação de preguiça e comodismo. Disso resulta o desenvolvimento das disposições humanas, assim como a superação da situação de anarquia, proveniente da instituição de relações reguladas por leis. Esse desenvolvimento é representado metaforicamente por Kant na passagem em que se lê:

Apenas sob um tal cerco, como o é a união civil, as mesmas inclinações produzem o melhor efeito: assim como as árvores num bosque, procurando roubar umas às outras o ar e o sol, impelem-se a buscá-los acima de si, e desse modo obtêm um crescimento belo e aprumado, as que, ao contrário, isoladas e em liberdade, lançam os galhos a seu bel-prazer, crescem mutiladas, sinuosas e encurvadas (KANT, 1986, p. 15).

Ao analisar em termos antropológicos a natureza humana, assim como os antagonismos nela presentes, Kant atribui um sentido positivo à liberdade humana, radicalmente pervertida. Ainda que num primeiro momento, o egoísmo, o desejo de glória, dinheiro e poder atrapalhem a constituição de uma comunidade moral, num segundo momento, uma engrenagem possibilita o aperfeiçoamento das relações de direito entre os membros de uma comunidade jurídica.

Outro aspecto relevante para o delineamento da relação entre direito e história diz respeito a esta, que, como curso da humanidade, exige para o aperfeiçoamento do gênero humano a fundação de um Estado de Direito. Sua fundação dá-se, num marco não factual, mas ideal, a saber: no contrato social e no direito. No início da quinta proposição da *Ideia* lê-se: “O

maior problema para a espécie humana, cuja solução a natureza a obriga, é alcançar uma sociedade civil que administre universalmente o direito” (KANT, 1986, p.15).

A compreensão do porquê da efetivação do Estado de Direito, orientado por uma constituição civil, é um problema, mas, ao mesmo tempo, “a mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana” (KANT, 1986, p.15). Ela está atrelada àquilo que Kant esboça sobre o “Direito público” e o “Direito natural”, definido na *Metafísica dos Costumes* a partir de suas leis, a respeito das quais afirma:

Chamam-se leis externas (*leges externae*), em geral, as leis obrigatórias para as quais é possível uma legislação externa. Dentre estas são de fato externas, porém naturais, aquelas cuja obrigatoriedade, mesmo sem legislação externa, pode ser reconhecida a priori pela razão”. (KANT, 2013a, pp.30-31)

Dois dos argumentos supracitados merecem atenção. O primeiro concerne ao fato de que as leis naturais são externas e distinguem-se das demais, em virtude da ausência de um juiz que garanta e valide a sua execução. O segundo atrela-se ao reconhecimento de forma apriorística das leis externas pela razão.

A compreensão do que é o Estado de natureza, e a tentativa de situá-lo num momento histórico constituíram algumas das mais complexas investigações da modernidade, sobre a qual se debruçaram pensadores da envergadura de Hobbes e Rousseau. Kant não só não se furtou à discussão, como propôs a seu respeito uma análise revolucionária. Esta tem como base a compreensão do Estado de natureza não como um fato do passado, mas como uma ideia, que, segundo Höffe,

representa a construção puramente racional de uma convivência com falta total de relações estatais, a anarquia no sentido literal da ausência de mando estatal. No estado de natureza reina a liberdade ilimitada, mas selvagem, de todos; cada um pode fazer o que lhe parece bom, não importando se o que faz seja bom só para si ou também para os outros seres humanos, se sirva para todos ou para ninguém (HÖFFE, 2005, p. 253).

Direito natural é a disciplina que versa sobre os conceitos de contrato originário, constituição, república e estado de natureza, sendo este último um estado não jurídico, no qual reina uma ausência de justiça distributiva. Tal ideia de estado não se opõe ao estado social. No entanto, uma vez que família, relacionamento conjugal, e comunidade podem existir nele, o

estado natural passa a opor-se ao estado civil, entendido como a instância na qual reina a forma jurídica da convivência, em que as leis são entendidas e aplicadas de forma pública. As leis da natureza possibilitam o estabelecimento de acordos e o livre uso da liberdade, segundo o qual o ser humano é livre para fazer-uso da sua liberdade, assegurando pelas próprias força e violência aquilo que é seu. Por constituir-se de situações em que se tem que defender o que se possui, o estado de natureza é um estado de violência e guerra. Os direitos à vida, à manutenção contratual, à propriedade, dentre outros, no contexto em que vigoram as leis naturais, são mantidos unicamente pelo uso privado da lei. Isso quer dizer que, é a força de um indivíduo que irá limitar a força de outros que almejam possuir o que é seu. Por portar essas características, o contexto de vigência das leis naturais caracteriza-se pelas presenças constantes da insegurança e da desconfiança. Nele, mesmo os acordos mais simples tendem a durar pouco tempo. Isso acontece, pois o uso da violência não assegura apenas a manutenção de uma posse em perigo ou a conquista da propriedade alheia. Trata-se de uma ferramenta de intimidação cuja finalidade é a manutenção do que se possui. Acrescente-se a seu respeito que: “não é necessário, pois, esperar a hostilidade efetiva, e ele está autorizado a uma coerção contra quem, já segundo a sua natureza, o ameaça com isso” (KANT, 2013a, p.113).

Como demonstrado acima, no estado de natureza, posse, liberdade e direito à vida existem e, por essa razão, Kant os denomina de direitos inatos. Contudo, por não se constituírem como garantia, podem a qualquer hora ser tomados ou extirpados dos sujeitos pelo uso excessivo da violência. É precisamente por isso que os sujeitos não os têm como direitos assegurados. Por isso também no estado de natureza “ninguém está seguro do seu diante do emprego da violência” (KANT, 2013a, p.113). Tudo o que aí se faz, qualquer uso da violência para manutenção do que se tem ou se conquistou, não pode ser taxado de injustiça, posto que “o que vale para um, vale também reciprocamente para o outro, como por um acordo” (KANT, 2013a, p.113).

De tal modo, injustiça no mais alto grau consiste em querer manter-se no estado de natureza. Assim como os direitos, a liberdade e as propriedades são concomitantemente anteriores a fundação da sociedade civil, precedendo a implantação do direito estatutário, e *a priori*, na medida em que são racionais, a saída do estado de natureza é uma exigência da razão e se funda numa racionalidade *a priori*.

A passagem do estado de natureza para o estado civil, é uma exigência da razão para se ter algo de exterior como garantia. A respeito disso, Terra observa que:

A necessidade de sair do estado de natureza não está fundada na busca da autoconservação, não provém da observação empírica dos conflitos entre os homens, mas é uma exigência racional *a priori*. Essa exigência vincula-se ao postulado jurídico prático que afirma a possibilidade de ter algo como seu, pois ‘se é juridicamente possível ter um objeto exterior como seu, então deve ser também permitido ao sujeito constranger todos os outros, com os quais ele pode entrar em conflito com relação ao meu e ao teu sobre um tal objeto, a entrar com ele numa constituição civil’ (TERRA, 2004 p. 37).

No estado de natureza um indivíduo pode ter algo como seu e esse direito, na medida em que lhe pertence, pertence a todos os demais indivíduos, assim como lhes pertence a defesa do que é seu. Neste caso, a liberdade e a igualdade assentam-se como direito natural dos homens. Ao mesmo tempo em que se é livre para agir – e essa liberdade torna um indivíduo igual a todos os que a possuem – também se tem direito de posse, isto é, direito de apropriação das coisas do mundo. Apesar de permitir que tal apropriação ocorra, o direito de posse não aporta garantia legal, o que, na ausência de um poder maior, culmina na necessidade de fundação do direito público. Este, por sua vez, define-se como aquela esfera que reúne a vontade geral de manutenção da liberdade, da igualdade e da propriedade, agora resguardada por uma força pública e não mais privada.

O conjunto de leis que precisam ser universalmente promulgadas para produzir um estado jurídico é o direito público. – Este é, portanto, um sistema de leis para um povo, isto é, para um conjunto de homens ou para um conjunto de povos que, estando entre si em uma relação de influência recíproca, necessitam de um estado jurídico sob uma vontade que os unifique numa constituição (KANT, 2013a, p.117).

Por conta dos seus direitos naturais, os homens exigem leis das quais participem. Destarte, a liberdade que é abandonada no estado de natureza, ao integrar o espaço jurídico, ganha outra acepção. Torna-se uma liberdade jurídica, definida, por Kant, como “a autorização de não obedecer a nenhuma lei exterior a não ser àquelas que pude dar meu assentimento” (KANT, 1989, p. 34). Desta forma, as relações, agora submetidas à ordem do direito público, serão pensadas segundo uma vontade geral. Isso as vincula à ideia de autonomia, desenvolvida na *Fundamentação de metafísica dos costumes*, já que esta respeita e submete-se somente àquelas leis das quais é podido participar. Disso decorre o fato de que “a legislação civil tem como seu princípio supremo essencial realizar o direito natural do homem, o qual no *status naturalis* é uma simples ideia” (KANT, *apud* TERRA 1995, p. 95).

Realizar o direito natural, na condição de simples ideia, significa maximizar o princípio da liberdade, pela garantia do acordo entre os homens, como uma máxima universal da liberdade externa. O princípio em questão não pode ser realizado em outro lugar senão na história. Entretanto, quando se depara com a história real, o que se presencia é o cenário de desolação permeado de brutalidade infantil, egoísmo e vaidade. Assim é que para o direito a história tem que ser mais do que a reunião de fatos, isto é, mais uma esperança, ou garantia de que as leis da liberdade, a partir da solidez das instituições jurídicas, possam ser realizadas. Essa história, que já é uma história filosófica, propõe a noção de progresso como ideia de um curso regular de aperfeiçoamento a ser gradativamente alcançada por uma constituição política perfeita. Na *Crítica da Razão Pura*, Kant oferece um claro conceito dessa constituição perfeita, ao escrever:

Uma constituição, que tenha por finalidade a máxima liberdade humana, segundo leis que permitam que a liberdade de uns possa coexistir com a liberdade de todos os outros [...] é pelo menos uma ideia necessária, que deverá servir de fundamento não só a todo o primeiro projeto de constituição política, mas também a todas as leis (KANT, 2013b, pp. 310-311, B 373).

A leitura da filosofia da história desenvolvida por Kant como um progresso das conquistas do direito, ou seja, da construção de uma organização social em que o máximo de legalidade entre os livres-arbítrios possa ser garantida, é aquela realizada pelos defensores da primazia do progresso jurídico. Dito de outro modo, o que se quer preconizar é que a ideia de progresso que Kant articula em sua história universal só pode ser pensada como um progresso das conquistas jurídicas nos Estados e no mundo por meio de uma organização dos Estados.

Nesta dissertação a análise fica por conta de três leituras complementares da interpretação do progresso jurídico realizadas respectivamente por Otfried Höffe, Ricardo Terra e Alessandro Pinzani. A partir da apresentação dos argumentos dos autores supracitados será possível compreender a razão pela qual sustentam a defesa da interpretação da história direcionada para um progresso exclusivamente jurídico. Antes, porém, de tratar das características peculiares a cada leitura, apresentar-se-á um panorama geral dessa concepção de progresso.

No *Começo conjectural da história humana*, Kant, escreve sobre uma história que estuda o “desenvolvimento da liberdade” (KANT, 2010, p.14), graças à capacidade humana de escapar à tutela da natureza. Ele atribui a tal capacidade a possibilidade de o homem, para o

bem e para o mal, traçar o seu próprio destino. Ao aludir à queda dos primeiros seres no paraíso, Kant assevera que—“a história da *liberdade* começa com o mal, porque ela *é obra do homem*” (KANT, 2010, p. 25).

Cabe, para desenvolver a ideia acima, ressaltar que, no domínio humano, a razão representa a liberdade; tanto para domar suas próprias inclinações; quanto para ampliar os desejos oriundos destas. Na verdade, “resulta ser uma qualidade da razão poder, com ajuda da imaginação, provocar de modo artificial novos desejos que, além de não se fundarem numa necessidade natural, estão com ela em contraste direto” (KANT, 2010, p. 16). A liberdade que o homem ganha, ao se afastar dos instintos, abre para ele uma gama de desejos, dentre os quais o mal.

Afastado de seus instintos, o homem, sem uma razão cultivada que o conduza a escolhas corretas, é consequentemente levado a realizar quase sempre as escolhas que satisfaçam seus interesses mais mesquinhos. Na esfera individual, isso finda por engendrar sentimentos como orgulho, soberba, vaidade, desejo de satisfação e glória. Já na sociedade, despontam a miséria, a violência, a artificialidade dos costumes e as guerras. Se para o homem a transposição dos limites mantidos aos animais representou uma perda, para a natureza consistiu num ganho. Isso porque, à natureza interessa a espécie, por meio da qual a humanidade pode atingir sua realização. É justamente por meio dos antagonismos que a natureza realiza seu fim.

A exemplo do que acaba de ser dito acima, a história da liberdade figura como uma das realizações da natureza. Num primeiro momento, como uma queda, na qual se perpetua um quadro de miséria e pressão social, impulsionado pela insociável sociabilidade. Posteriormente, porém, pela realização daquela que Kant definiu como a “mais elevada tarefa da natureza para a espécie humana” (KANT, 1986, p. 15). Trata-se, neste caso, de alcançar uma sociedade, “na qual a liberdade sob leis exteriores encontra-se ligada no mais alto grau a um poder irresistível, ou seja, uma constituição civil perfeitamente justa” (KANT, 1986, p. 15). Tarefa esta que os homens são impelidos a realizar como forma de garantir a sua sobrevivência.

As posições apresentadas não apenas evidenciam uma indicação do progresso no sentido da criação de uma sociedade com leis cada vez mais justas, como permitem situar algumas características dessa leitura do progresso no campo jurídico. Conforme tal perspectiva, o desenvolvimento da liberdade que se conquista dá-se na esfera de uma liberdade externa, responsável por convocar os seres humanos a não obedecerem a nenhuma lei externa, exceto as que consente. Leis externas, como é sabido, dependem da criação de instituições que possam tanto validá-las quanto garantir, quando necessário, as suas execução e efetividade. Daí, a

evocação de um segundo elemento do progresso relacionado à conquista de mais direitos: a coerção. A este respeito, cabe reevocar a metáfora em que Kant, ao comparar a matéria de que o homem é feito, de uma “madeira deveras retorcida”, justifica a sua tendência a abusar do uso de sua liberdade, quando não possui alguém acima de si que exerça o poder segundo as leis.

A argumentação acima tem por fim elucidar os nexos que permitem que o progresso, seja concebido como aquele que indica a entrada do homem na esfera do direito público, bem como a criação de instituições que possam gerir as leis públicas pelo uso da competência para coagir. Isso pois, sendo o progresso jurídico resultante da liberdade externa, toda ação humana que representa um obstáculo à obtenção dessa liberdade, constitui um impedimento ao progresso. Logo, “a coerção que se lhe opõe, enquanto *impedimento de um obstáculo da liberdade*, concorda com a liberdade segundo leis universais, isto é, é correta” (KANT, 2013a, p. 37).

Na leitura do progresso no âmbito jurídico, uma consequência da legitimação do que se expôs acima atrela-se à ideia de que, se a coerção é sempre um meio, a insociável sociabilidade não poderá ser superada, e seus efeitos serão minimizados. Neste sentido, as más disposições humanas figuram como um fator antropológico insuperável e administrável, justamente, pela via do direito. Isso é com que, o texto subsequente *À Paz perpétua* parece concordar ao afirmar: “o problema do estabelecimento do Estado, tão duro como isso soe, pode ser solucionado mesmo para um povo de demônios” (KANT, 1989, p.53). É, então, com este Estado no qual a lei tem força que o homem é levado pela coação a ser não moralmente um homem bom, contudo, um bom cidadão.

Por fim, importa atentar para as razões às quais os defensores do progresso jurídico recorrem para justificar um desenvolvimento da liberdade no âmbito do seu uso externo, ou seja, numa sociedade capaz de administrar a relação entre as liberdades por meio da força da lei. Mas não só. A discussão em torno do progresso amplia-se, quando, para além da esfera da liberdade externa, vincula-se à liberdade interna, adentrando assim o território da ética. O recurso às perspectivas de Höffe, Terra e Pinzani possibilitará a compreensão das razões que os intérpretes trazem à baila em favor de um eixo de progresso. Para tanto, partir-se-á da perspectiva teórica do primeiro dos teóricos.

Na obra intitulada *Immanuel Kant* (2005), Höffe afirma que a história é um objeto da filosofia prática, cujo interesse reside em responder à pergunta pelo sentido, isto é, o que se pode esperar da história, caso ela seja guiada conforme uma intenção. A pergunta pelo sentido, de acordo com o autor, é norteadada pela busca de resposta para uma das perguntas levantadas

por Kant em sua filosofia crítica, a saber: o que me é permitido esperar? É evidente que esta pergunta não é uma indagação exclusiva da história. Sobre ela se debruça também a religião, mas diferentemente desta, para Höffe, a história busca respondê-la a partir da prática da liberdade humana em seu sentido externo, o que, por sua vez, compreende o direito. Em sua perspectiva, em conformidade tanto com o espírito, quanto com a letra do autor, “não só a Filosofia da História de Hegel, mas também a Filosofia da História de Kant são uma história do progresso da liberdade” (HÖFFE, 2005, p.274). A conclusão a que chega Höffe quanto a especificidade da filosofia da história de Hegel e Kant significa que criar uma correspondência entre esta e a história do progresso da liberdade conduz à compreensão de que não é senão na história que essa liberdade se realiza. Daí, a possibilidade de convivência entre os homens, impondo limites à barbárie e favorecendo uma forma de vida regida pela cidadania.

Partindo do que é exposto no *Começo conjectural da história humana*, Höffe (2005) aponta como pelo uso da razão deu-se a aquisição da liberdade, o que indica um caminho que afasta o ser humano da natureza e o insere numa cultura. Não obstante, do ponto de vista moral, a passagem da natureza para a vida civil é uma queda, como se viu acima. Contrapondo-se a essa perspectiva, o teórico salienta o fato de que, no que concerne aos propósitos da natureza para a espécie, é em virtude das paixões humanas, resultantes do mau uso da liberdade, que a natureza realiza o seu fim último: a convivência “num perfeito estado de liberdade” (HÖFFE, 2005, p.274). Não num paraíso, ou no estado natural, que o homem irá realizar seu fim, mas “no Estado de direito (no Estado justo) que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens” (HÖFFE, 2005, p.274). Destarte, a história deve ser entendida como um progresso do direito, pois é nela que o direito efetiva-se não como um fato empírico, mas como uma exigência da razão prático-jurídica.

Para Höffe, situar o progresso no campo jurídico e político dos ganhos que a humanidade adquiriu ou ainda irá adquirir é uma resposta realista de Kant ao excesso de otimismo compartilhado por muitos intelectuais do seu tempo. Um otimismo alimentado pelo sucesso da ciência natural e da técnica, as quais davam indícios factuais de melhorias das condições de vida, bem como de avanços nas descobertas que ampliavam a compreensão dos homens sobre os fenômenos do mundo. O otimismo era tamanho, que seu excesso descambava na crença numa constante melhoria moral da humanidade. Segundo as considerações de Höffe, essa visão salvacionista da história é rejeitada por Kant, já que o progresso na história não possibilita a consumação da moralidade, como deixa ver a seguinte passagem:

Kant não participa do otimismo que até hoje sobrevive em esclarecedores ingênuos, que crêem que depois da eliminação de instituições políticas falíveis, talvez ainda da superstição religiosa, os instintos naturais de amizade retornassem e regaliassem à humanidade uma comunidade solidária isenta de conflitos, em presunçosa harmonia e amor. Kant limita o progresso à justiça política, a relações jurídicas no âmbito nacional e internacional, que como relações de direito incluem a faculdade de coagir (HÖFFE, 2005, p. 275).

A argumentação de Höffe constitui-se de duas ideias subjacentes. A primeira é a de uma insustentabilidade provocada pelos antagonismos humanos, os quais impelem o homem para numa sociedade de direito público, válida não só para os indivíduos no Estado, mas também para a relação entre os Estados. Para manter incorruptíveis as instituições de gerência das leis, é preciso que elas e seus governantes sejam justos, o que implica num aperfeiçoamento crescente mediante erros e acertos, frustrações e fracassos. A segunda ideia subjacente, é a de que, se as leis são necessárias para pôr termo à barbárie e possibilitar um convívio em sociedade, elas não são suficientes para acabar com os antagonismos humanos. Isso significa dizer que, a convivência justa não existe em virtude do desenvolvimento moral humano, que leva o ser humano a agir, obedecendo ao mandamento moral de forma autônoma. Sua existência dá-se pelo respeito à lei, capaz de reprimir suas ações transgressoras.

Um terceiro argumento que para Höffe favorece a defesa do progresso jurídico diz respeito à incapacidade da história abarcar objetivamente as disposições de melhoramento moral dos seres humanos. A este respeito, ele salienta o fato de o conjunto de ações humanas poder ser observado e suas ações comparadas em sua distância. Esta tarefa é admissível, pois no âmbito externo é possível verificar as melhorias na aplicação das leis, na organização das instituições, na relação de convívio legal entre as liberdades, assim como na relação de pacificação entre as nações. Por isso:

A história deve progredir para uma convivência dos homens em liberdade exterior, de modo que todas as forças e disposições possam desenvolver-se. A convivência em liberdade exterior efetiva-se no Estado de Direito (no Estado justo), que põe termo à barbárie e ao despotismo entre os homens. O sentido da História encontra-se na instituição de estados de direito e de uma convivência legal (justa) dos Estados entre si, em constante progresso do direito de toda a humanidade, até que finalmente se tenha formado, nos limites de uma federação de povos, uma comunidade de paz que abarque o mundo todo. (HÖFFE, 2005, p. 274).

O fim último da humanidade deve ser uma comunidade de paz, o caminho para se chegar a ela é a instituição de relações jurídicas entre as pessoas e os Estados. O direito internacional

também se fundamenta no princípio do direito público, e para o homem existe uma exigência racional para que supere o estado natural de guerra, no qual reina o direito do Estado mais forte, pois o direito que se mantém é o da guerra, afinal, é assim que um Estado “persegue, por sua própria força, o seu direito contra outro Estado” (KANT, 2013a, p.151).

As causas das guerras são diversas e Kant as enumera na *Metafísica do Costume*, além da primeira agressão, ou da obrigação de apoiar um outro Estado que está sendo atacado, a ameaça também é um motivo importante para eclosão de uma guerra, o último motivo é a causa da preparação militar, a qual fundamenta o direito a prevenção. Ou seja, um Estado precisa se preparar para sua própria proteção ou atacar numa possível ameaça a sua soberania.

A situação apresentada acima configura uma ocasião de ameaça e vigilância constante, o que indica um estado de natureza em ordem global, pois, ainda que o direito tenha alcançado a sua realização num determinado Estado, no qual se implantou um governo republicano e o respeito às instituições e leis, se, por outro lado, a relação desse Estado com seus vizinhos não for mediada por leis jurídicas cosmopolitas, o sucesso interno do direito será de curto prazo, pois a guerra põe fim à civilidade instaurando a barbaridade. Por isso, Höffe afirma:

O princípio racional do direito público não vale somente para a constituição interna de um Estado. Se não existem relações jurídicas entre os Estados, também estes vivem, entre si, no estado natural da guerra em potencial, em que reina o “direito do mais forte”. O estado de natureza internacional só é superado em favor de uma ordem jurídica e pacífica pela instauração de uma comunidade dos Estados em uma “sociedade das nações, segundo a idéia de um contrato social originário”. (HÖFFE, 2005, p.261)

Todavia, importa salientar uma observação importante, o fato da razão exigir uma sociedade das nações para promoção da paz, como condição para efetiva realização do direito, não significa que a criação de uma constituição jurídica capaz de gerir a relação entre as relações de liberdade num Estado seja em vão. Na verdade, o que se verifica na argumentação de Kant, corrobora a ideia de que uma constituição republicana é um caminho para a instauração da paz entre as nações, haja vista que, a referida constituição apresenta-se como organicamente pacífica, em virtude de ser a única que expressa a vontade dos que são prejudicados com a guerra, e por isso, possivelmente, não serão a seu favor. A constituição republicana não é só aquela que tem a finalidade de permitir a “*máxima liberdade humana*, segundo leis que permitam que a *liberdade de cada um* possa coexistir com a de todos os outros” (KANT, 2013a

p. 310, B 372). Para Kant, o documento ainda tem uma função vital, na medida que é responsável por estabelecer uma ordem internacional de paz:

Ora, a constituição republicana, além da pureza de sua origem de ter-se originado da fonte pura do conceito de direito, tem ainda a perspectiva para a consequência desejada, a saber, a paz perpétua. A razão para isso é esta. – Quando o assentimento dos cidadãos (como não pode ser de outra maneira nesta constituição) é requerida para deliberar ‘se deve ocorrer a guerra ou não’, nada é mais natural do que, já que eles têm de deliberar sobre todas as aflições da guerra sobre si próprios (como estas: combater em pessoa, tirar de seu próprio patrimônio os custos da guerra, reparar penosamente a devastação que ela deixa atrás de si; enfim, ainda contrair para si, como cúmulo do mal, uma dívida que nunca será paga (por causa da proximidade sempre de novas guerras) e que tornará a própria paz amarga), eles refletirão muito para iniciar um jogo tão grave; pelo contrário, em uma constituição em que o súdito não é cidadão, que, portanto, não é republicana, isso é a coisa menos refletida do mundo, porque o chefe não sendo membro do Estado, mas proprietário do Estado, não dá o mínimo prejuízo pela guerra à sua mesa, caçada, castelo de campo, festas da corte etc, pode portanto, deliberar sobre a guerra por causas insignificantes como um modo de jogo de prazer e, por causa das boas maneiras, deixar a justificação da mesma indiferentemente ao corpo diplomático, que está todo o tempo pronto para isto. (KANT, 1989, p. 35)

A condição de Estados civilizados que ainda não constituíram uma organização pacífica mundial e insiste na guerra como mecanismo de mediação de formas e conquista de poder é para Kant, de certa forma até mais abjeta que a condição dos povos selvagens da América, porque: “sabem usar melhor seus derrotados do que degluti-los e de preferência sabem aumentar mediante eles o número de seus súditos, por conseguinte também a quantidade de instrumentos para guerras ainda mais vastas” (KANT, 1989, p. 39). Acrescente-se a contraposição entre a guerra causada pelos selvagens americanos e o homem civilizado europeu o que afirma Menezes sobre as consequências da civilização do homem:

O homem torna-se mau quando se transforma verdadeiramente em homem, quer dizer, quando se torna um fim para si mesmo, e seu egoísmo proclama que tudo na natureza deve se render a seus planos. A civilização dá provas disso: mesmo que ela seja um fator de inibição do interesse egoísta do proprietário ao ser encarada como sociedade política, em Rousseau, ou como uma transição para um estado moral, em Kant, os dois autores reconhecem que nela não reside a hipoteca do bem (MENEZES, 2010, p.125)

A civilização que traz consigo a ciência, a arte e os bons modos, também é aquela que aperfeiçoa as ferramentas e estratégias de uma guerra eficiente, tanto para matar, quanto para se perpetuar. Manter-se numa situação de tamanha maldade humana é relegar a palavra direito

a uma situação de pedantismo, em que muitos milhares se sacrificarão por coisas que não lhes diz respeito.

A situação que a ausência do direito público em uma ordem global causa, ilustra bem a afirmação de Höffe (2005) de que a razão exige a paz perpétua. Nos termos e com as finalidades apresentados, um estado de paz mundial será possível, mediante a criação de uma Federação de todos os Estados, em que:

A sociedade de nações, não pode adotar a forma de um Estado mundial, que facilmente resultaria em um absolutismo ilimitado. A sociedade das nações não possui um poder soberano que lhe permitiria imiscuir-se nos assuntos internos dos Estados. Ela deve ser uma federação de Estados livres (Frieden, VIII 354) que possuem uma constituição republicana (Estados de direito) (ibid. 349). A sociedade protege os Estados de ataques do exterior, limita-se, portanto, à tarefa de promover o supremo bem político: a verdadeira paz entre os Estados, para finalmente, ‘acabar com o funesto guerrear, para o qual até agora todos os Estados, sem exceção, voltaram seus esforços, como seu fim principal’ (RL, § 62, Conclusão). (HÖFFE, 2005, p. 261).

Sobre a leitura de progresso na história desenvolvida por Höffe, importa atentar-se para uma versão mais sofisticada do autor, quando ele acrescenta a sua leitura do progresso jurídico uma espécie de moralização, não do indivíduo ou da espécie, mas das instituições jurídicas. De acordo com Klein (2012), Höffe afirma que:

podemos encontrar em Kant duas legislações (legislação ética e a legislação jurídica, ou ainda, de deveres jurídicos e deveres éticos/de virtude) e duas formas de legalidade, isto é, a forma como o sujeito se relaciona com aquelas duas legislações, a saber, a legalidade e a moralidade. Ao cruzarmos ambas as categorias surgem quatro possibilidades: i. Legalidade jurídica: o sujeito cumpre a legislação jurídica (deveres jurídicos) simplesmente por (segundo o fundamento de determinação do arbítrio) uma inclinação sensível, tal como o medo de ser punido ou pelo desejo de ser reconhecido como um cidadão honrado; ii. Legalidade ética: o sujeito cumpre os mandamentos éticos por inclinações sensíveis, tal como por medo de Deus ou de represálias sociais; iii. Moralidade jurídica: O sujeito cumpre os deveres jurídicos por respeito à ideia de direito. iv. Moralidade ética: O sujeito cumpre seus deveres éticos por respeito à lei e à ideia de dever moral. (KLEIN, 2012, p. 62)

Interessa a Höffe a terceira possibilidade, a moralidade jurídica. A ideia intrínseca aqui é que a sociedade possa internalizar por meio da educação, coerção, instituições fortalecidas, um conceito de direito que conduz a ação da mesma, não está se falando aqui de um dever de virtude, mas um dever jurídico, para o qual foi estabelecido regras, leis, mas que a ação do indivíduo não está afeita a uma inclinação sensível, como por exemplo o medo de ser preso,

mas sim por respeito a lei jurídica que está internalizada. O aperfeiçoamento ao qual chegou Höffe sobre sua leitura de progresso jurídico, fortalece a proposta de desenvolvimento das instituições e das relações entre os estados, haja vista que só a força da coerção pode ser insuficiente para manutenção das conquistas sociais.

Outro autor que defende a proposta de um progresso jurídico é Ricardo Terra. Diferentemente do Höffe, o seu processo argumentativo e interpretativo constrói-se gradativamente. Nos seus primeiros escritos, como os artigos que escreveu sobre direito e ética em Kant, ou em seu livro *A política tensa*, a defesa explícita da primazia do progresso jurídico ainda não se dá efetivamente, mesmo que algumas passagens suscitem um aceno à leitura de progresso em voga, como, por exemplo, quando o autor afirma:

O mal radical dificultará a constituição de uma comunidade ética (que é uma questão própria da religião); as inclinações, por sua vez, mesmo que dificultem uma ação com valor moral, podem por outro lado levar ao aperfeiçoamento das relações jurídicas entre os homens. (TERRA, 1995, p. 161)

As inclinações naturais e as paixões constituem elementos fundamentais para a compreensão da filosofia da história, uma vez que a análise da natureza humana e a forma como ela é afetada pela entrada do homem em sociedade auxiliam no entendimento de como a natureza empurra o homem para a superação de um estado de rudeza e para o controle da liberdade selvagem por meio da constituição de uma sociedade civil. Estando na sociedade civil o homem ainda não agirá somente conforme uma vontade motivada por leis internas, pois a dimensão sensível ainda será responsável pelo desvio moral. Acrescenta-se a dimensão da constituição natural do homem o fato de que estando em sociedade, o desejo de glória, honra e de domínio sobre os demais, levará a corrupção das inclinações naturais, produzindo o homem cuja liberdade será agora radicalmente pervertida. Nas palavras de Terra (1995): “Esse homem fica, por isso, diferente do animal: essa natureza real, acidente enxertado na natureza essencial do homem, faz deste um ser que não poderia nunca ser confundido nem com a natureza essencial, nem com a natureza real do animal” (TERRA, 1995, p. 160).

A antropologia é o campo de conhecimento que estuda o homem nos seus aspectos pragmáticos e fisiológicos, em que o primeiro marca a descrição do homem livremente atuante, como um cidadão do mundo, em suas relações com os demais e quais as consequências que decorrem dessas relações; e o segundo aspecto delineia o conhecimento do homem como objeto da natureza. Assim, a antropologia, a política e a história precisam ser pensadas de forma

orgânica para um entendimento adequado da destinação humana. Pois: “No plano da filosofia da história e da política leva-se em conta o estudo do homem sensível, das inclinações, e o mais interessante é que estas assumem um papel positivo em relação ao desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana” (TERRA, 1995, p. 161).

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, Kant (2020) sugere que as paixões são uma espécie de deformidade para a razão prática e

não são meramente, como as afecções, disposições infelizes da mente, que fomentam muitos males, mas também são, sem exceção, *más*, e o desejo em sua melhor índole, ainda que se dirija àquilo que pertence (segundo a matéria) à virtude, por exemplo, à caridade, tão logo redunde em paixão, não é apenas (segundo a forma) *pragmaticamente* ruinoso, mas também *moralmente* reprovável. (KANT, 2020, p. 154)

As inclinações representam uma propensão material e subjetiva derivada da experiência, ela é natural e na medida em que é constantemente praticada pelos homens ela se torna habitual. Quando as inclinações passam a ser usadas de forma exagerada elas se desdobram em paixões, começando por uma propensão para satisfação de um determinado deleite até que o sujeito perde o domínio sobre si e torna-se refém do vício que é o enraizamento da paixão.

As paixões podem ser divididas em dois gêneros, as paixões de inclinação natural, as quais segundo Kant, são inatas, e classificadas como inclinação à liberdade e a inclinação sexual. E as paixões provenientes do processo de desenvolvimento cultural humano, que são adquiridas em virtude do desenvolvimento social pelo qual passa o indivíduo, classificadas como ambição, desejo de dominação e cobiça. De acordo com Kant, as últimas “não estão ligadas à impetuosidade de uma afecção, mas à persistência de uma máxima dirigida a certos fins” (KANT, 2020, p.155). Para Kant, a inclinação da liberdade como paixão, dentre todas as demais, é a mais violenta no homem em condições naturais. Daí o homem selvagem, não se acostumar a subjugação e recorrer constantemente à guerra como forma de manutenção da sua liberdade. A paixão sexual decorre da sensação do homem em sentir prazer, “é um uso recíproco que um ser humano faz dos órgãos e faculdades sexuais de um outro” (KANT, 2013a, p.82), a qual é responsável pela conservação da espécie humana. A comunhão sexual pode ser conforme a natureza animal, ou conforme a lei, a última denomina-se casamento.

É curiosa a relação que Kant estabelece entre as paixões citadas acima com o processo de civilização. Na obra *Começo conjectural da história humana* a descrição de como a paixão inata da propensão sexual se modifica com a cultura é apresentada nos seguintes termos:

Após o instinto para nutrir-se, por meio do qual a natureza conserva cada indivíduo, o mais importante é o instinto sexual, graças ao qual se vê conservada a espécie. A razão, uma vez desperta, não tardou a exercer sua influência também sobre este. O homem logo verificou que o estímulo sexual, que nos animais repousa somente sobre uma impulsão passageira e, a maior parte das vezes, periódica, nele era possível prolongar-se e até mesmo ser acrescido da imaginação, que opera com moderação, mas, ao mesmo tempo, com maior duração e regularidade, à medida que o objeto é subtraído aos sentidos, evitando-se, assim, a saciedade que a satisfação de um simples desejo animal traz consigo. (KANT, 2010, p.19)

O prolongamento do prazer sexual alinhado ao uso de maior duração e regularidade da imaginação pode enxertar o vício da luxúria no homem, pois: “A civilização criou novas necessidades e, com elas, novos prazeres aos quais não se pode resistir” (MENEZES, 2010, p. 71). Importa salientar que não é só a paixão como inclinação sexual que se modifica com o desenvolvimento cultural, outra paixão natural que vai ser modificada dentro do mesmo cenário é a liberdade. No texto *À paz perpétua* no “Primeiro suplemento - a garantia da paz perpétua” Kant trata de um tipo de coragem que é despertada com a cultura da guerra: a coragem guerreira, a qual é objeto de louvor, tanto pelos selvagens quanto pelos europeus. Após a entrada em sociedade a guerra ilustrará a pompa e poder de uma sociedade, criando valores bélicos que indicará prestígio para muitos homens, dentro do contexto supracitado, ignorar-se-á “daquele dito grego (29): ‘a guerra é ruim porque faz mais pessoas más do que elimina’” (KANT, 1989, p. 51). Por outro lado, se a civilização é razão da corrupção das paixões inatas, ela também conduz o homem à passagem “dos estímulos puramente sensuais aos estímulos ideais” (KANT, 2010, p. 19), a decência leva o homem não só a buscar artifícios para encobrir a sua natureza propensa para o sexo, com vestimentas e padrões sociais para inibir o instinto desenfreado e corrompido, mas, a criar instituições em conformidade com os princípios – a exemplo do casamento. Assim, o casamento é: “a união de duas pessoas de sexos diferentes para a posse mútua e vitalícia de suas qualidades sexuais” (KANT, 2013a, p.82); ele é um contrato indispensável para a garantia da humanidade do homem e da mulher, uma vez que a ausência de direito conjugal desemboca num tipo de relação unicamente com a finalidade de gozo, em que, ambos os seres humanos se adquirem como coisa, anulando o princípio de dignidade humana, o qual é regido pela máxima, “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em

tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo com fim, nunca meramente como meio” (KANT, 2009, p. 244-245).

O que foi apresentado nos últimos parágrafos diz respeito às paixões inatas e como ocorre a corrupção das mesmas, porém, ainda é importante atentar-se para o quadro das paixões da civilização, estas que é um mal da vida em sociedade, cuja raiz reside no desejo humano de exercer influência e posse sobre outros. A posse sobre outros seres humanos se dá por três meios: a opinião, o medo e o interesse. Os três meios são fortalecidos por três potências: a reputação, a autoridade e o dinheiro. O homem dominado pelas paixões da ambição, desejo de dominação e cobiça, vive num estado de ilusão em que é enganado por suas próprias inclinações. Dentro do jogo das paixões supracitadas, os meios que são os fins subjetivos dos seres humanos, são tomados como fins objetivos da motivação de modo que ao invés de amor à honra, “uma alta estima que o ser humano pode esperar de outros por seu valor interno” (KANT, 2020, p.159) a própria aparência pela aquisição de poder, é suficiente para merecer o respeito dos outros, respeito que na realidade é fruto de uma aparência, cuja realidade desmascarada mostra tão somente uma adulação. O medo de ser dominado por outros leva o indivíduo a imaginar e criar uma realidade em que pode aplacar esse medo ao se “colocar a tempo em vantagem de poder sobre eles, o que é sempre um meio duvidoso e injusto de utilizar os outros homens para os próprios propósitos” (KANT, 2020, p. 160). Ainda, dentro do cenário de ilusão, em que as paixões exercerão domínio sobre a vontade do indivíduo, o dinheiro cuja razão de existir reside em ser um meio para “intercambio das atividades dos seres humanos” transforma-se numa valiosa fonte de cobiça.

No estado civil, quadro em que o homem já saiu do estado de natureza abdicando da sua liberdade selvagem, as inclinações, paixões inatas e adquiridas convivem com as instituições de direito. Pensar as diversas variáveis e entender como funcionam na história, engendra a relação entre política, direito e filosofia da história, pois os diversos ângulos que a antropologia fornece acerca da natureza humana impacta de forma direta as relações interpessoais e cria uma tensão que se instaura nas relações, mesmo aquelas relações que ocorrem entre os Estados. De acordo com Terra (1995), estas condições que configuram uma “antropologia política, análise da natureza humana, o exame das possibilidades inscritas neste animal que pode se tornar racional são elementos **constitutivos da filosofia da história** (grifo nosso)” (TERRA, 1995, p. 160). A situação dos homens em sociedade em meio aos conflitos causados pelos desejos desenfreados, da inclinação de ter poder e influência sobre os demais seres humanos e do desejo de dominação são elementos essenciais para compreender a noção de progresso em Kant. Por

isso, a defesa de Terra de que nas obras sobre a história universal a preocupação de Kant reside em evidenciar como na história é levado em conta a liberdade humana pervertida e, contraposta a ela, uma consciência jurídica. Isto porque, as inclinações, ainda que dificultem uma ação com valor moral, são as que podem levar ao aperfeiçoamento das relações jurídicas entre os homens.

A partir da obra *Passagens: Estudos sobre a filosofia de Kant* (2003) o posicionamento de Terra acentua-se e efetiva-se: a história é o campo de realização do direito.

se a filosofia da história e a política abrem novos horizontes para a realização do direito, podemos nos perguntar também o que ocorre em relação à ética. Estes horizontes já tinham sido abertos em uma obra anterior à *Doutrina das virtudes*, ou seja, em *A religião nos limites da simples razão*. Nesta obra é levada em conta a maldade humana e, contraposta a ela, a consciência da lei como ideia personificada do bom princípio. Nela passa-se do indivíduo para a comunidade (TERRA, 2003, p.82).

A intenção de situar Terra no esteio dos defensores do progresso jurídico justifica-se com a passagem seguinte, na qual ele aponta as razões para não esperar da história aquilo que não pertence à sua competência:

A Metafísica dos costumes introduz elementos empíricos mínimos e possibilita a aplicação da lei, para permitir pensar a ação em seus aspectos tanto exteriores ao direito, quanto interiores, o que significa levar em conta a intenção na ética, entender a filosofia da história como história das conquistas e consolidação do direito e a política como *ausübende rechtslehre*, tomar *A religião nos limites da simples razão* na perspectiva da comunidade ética, e considerar a *Antropologia de um ponto de vista pragmático* como análise dos elementos empíricos do homem que podem dificultar ou facilitar seu movimento no sentido da autonomia. (TERRA, 2003, pp. 83-84).

Além do mais, a leitura de Terra indica que a política é em Kant a arte de utilizar o conhecimento da natureza humana para que se possa assim alcançar um governo dos homens. Na condição de doutrina executiva do direito, a política vale-se do direito racional, aquela parte do direito que é uma ideia e serve de padrão para uma ação política eficiente. Em *A política tensa*, Terra já havia esboçado tais ideias. Aí é possível encontrar algumas passagens que já indicam a possibilidade de se pensar a história como realização do direito e a política como arte de execução do que almeja o direito como ideia. “A partir de Kant a política passa a ser pensada junto com a história. No caso, uma política reformista, liberal, apesar de baseada fortemente no Estado, está, de certa forma, garantida pelo sentido da história.” (TERRA, 1995, p. 169)

Acrescente-se ao que se pontuou até aqui um artigo de 2012 do décimo volume da *Studia kantiana*. Trata-se de um debate entre Terra e os pesquisadores da escola semântica, mais especificamente Omar Perez, acerca das divergências ligadas a conceitos importantes da história universal kantiana. Dentre os aspectos tratados, merece atenção o que se debate em torno da noção de progresso. Saliente-se, principalmente, o final do artigo, quando Terra estabelece uma distinção entre direito e ética, separados, em seu ponto de vista, pelo uso da coercitividade, uma vez que a aplicação das leis externas faz-se necessária à coexistência entre as liberdades. A tal respeito,

A sexta proposição só faz sentido no quadro das análises kantianas sobre a distinção de direito e ética; na formulação do princípio da moralidade, de um lado, e no princípio do direito, de outro; no quadro da concepção de liberdade como limitação recíproca e também como autonomia, a partir da análise da boa vontade (TERRA, 2012, pp. 193-194).

A alusão à passagem acima é pertinente também por evidenciar a posição de Ricardo Terra quanto à forma de ler o progresso, o que transparece quando comenta:

Tenho afirmado em meus textos que a história filosófica kantiana é a história do aprendizado do direito, principalmente na *Ideia*. Maurício Keinert tem insistido há muito tempo que a história aponta, mesmo em 1784, para a realização também da moral. (TERRA, 2012, pp. 193-194).

A passagem apresentada acima é a resposta à seguinte afirmação de PEREZ (2006)

Neste sentido, aceitamos em princípio os argumentos dos que, como Kleingeld, afirmam que o desenvolvimento das disposições originais culmina na moralização do homem e nos distanciamos, parcialmente, dos argumentos dos que vêem a história como a realização do direito, como o caso de Terra e Loparic. (PEREZ, 2006, p.85)

Não é o caso de situar as razões elencadas por Perez para justificar seu distanciamento dos argumentos de Terra. Aqui no capítulo, tão somente tem-se o intuito de esclarecer a razão da afirmativa de Terra em defender que a história é a realização do direito. Evidente, também, que, ao contrário de Höffe, a defesa da leitura do progresso jurídico realizada por Terra não configura uma exclusão contundente do progresso das disposições para o respeito às leis

internas. O empenho de Terra, como fora exposto, foi o de justificar o destino da história como o espaço da realização do direito, o qual transita pela esfera da política.

Uma história do aprendizado do direito é uma história que indica o caminho que a humanidade já percorreu na consecução do propósito da natureza em realizar uma constituição perfeita. Isto é, uma constituição possível de arbitrar sobre os direitos e deveres dos homens por meio de instituições justas, capazes de tornar possível a instalação de relações de direito. Nisto reside o único progresso possível e necessário para a humanidade. Em outras palavras, o Estado de direito que não trabalha no âmbito interno, mas no âmbito prático-institucional, cria leis e regras que não se propõem necessariamente a superar o desejo humano de reconhecimento, glória e poder. Ele (o Estado de direito) se dispõe apenas a conter os malefícios desse desejo a partir de uma ordem jurídica, pois a condição humana insociável é como um fato antropológico tanto insuperável quanto necessário. Esta é uma leitura que indica um papel possível para a filosofia da história: explicar as conquistas e possibilidades da humanidade, no que diz respeito à aquisição e consolidação de mais direitos.

A recusa de Terra em de situar o progresso ético moral no âmbito da Filosofia da história kantiana ainda esconde uma intenção subjacente de grande relevância à qual o próprio autor não alude, mas que, entretanto, é enunciada por autores citados pelo próprio Terra em seus textos. Trata-se de questões ligadas à dificuldade de situar a ética, cujo desenvolvimento, além de aparentar estar em constante dinâmica, produz sérias implicações. Pensar um desenvolvimento da moralidade na história significa encarar que a razão ainda não encontrou seu máximo, estando, portanto, em desenvolvimento. É precisamente por esse motivo que não se lhe atribui o *status* de universal. Se existe um desenvolvimento da moral, isto significa que os primeiros seres humanos não possuem total responsabilidade por suas ações, haja vista que eles ainda não são dotados da capacidade de agir de forma completamente autônoma. Nesse sentido, alguns seres humanos são mais livres que outros. Kleingeld, coloca muito bem o problema quando o descreve da seguinte maneira:

Para muitos comentadores, a própria ideia de desenvolvimento moral tem sido considerada inconsistente com alguns – ou com todos – os seguintes princípios kantianos fundamentais. Em primeiro lugar, sua noção de desenvolvimento racional tem sido considerada incompatível com a afirmação de que a lei moral é incondicional, e assim, universalmente válida (*o problema da validade universal*). Em segundo, sua noção de desenvolvimento racional, especialmente a noção de ‘moralização’, parece ir contra a sua tese de que a ação moral é numênica e, assim, atemporal (*o problema da atemporalidade*). Por fim, a noção de progresso moral parece contradizer a dignidade e a igualdade moral de todos os seres humanos,

afirmando que alguns são ‘mais livres’ que outros (*o problema da igualdade moral*) (KLEINGELD, 2011, p. 106).

A estratégia de Terra, ao retirar o desenvolvimento ético moral da filosofia da história, parece ser interessante para que não se enfrente os problemas mencionados acima. Todavia, ao se proceder assim, ignora-se as passagens das obras de Kant sobre a história universal nas quais aborda o tema do progresso moral. Em soma ao coro de intérpretes da leitura de um progresso jurídico, Pinzani dedica-se à realização não de uma costura entre o progresso moral e o jurídico, mas de uma leitura que alie uma espécie de moralização das instituições jurídicas ao progresso jurídico.

Porém, antes de adentrar nas estratégias elaboradas pelo teórico para a defesa da proposta de instituições jurídicas moralizadas, importa sinalizar uma passagem do próprio Pinzani, no prefácio do livro *Kant e a ideia de uma história universal*, de Joel Klein:

De fato, o tema de um possível sentido da história humana permanece relevante, apesar de o mencionado ceticismo ser alimentado pelas desastrosas experiências dos últimos cem anos, que parecem desmentir clamorosamente qualquer ideia de um progresso moral do gênero humano, como a que Kant defendeu. Embora tenda a compartilhar desse ceticismo, reconheço que não podemos colocar *ad acta* a questão apontando pura e simplesmente para as inúmeras guerras. (PINZANI, 2016 apud KLEIN, 2016, p. 18)

Conforme fora exposto quando foram analisadas as posições de Terra e Höffe, as razões do ceticismo de Pinzani à proposta de um progresso moral do gênero humano não está atrelada somente ao quadro desolador de guerras que na história da humanidade se tem evidenciado, além do que já fora exposto pelos demais intérpretes, a perspectiva de um progresso jurídico comentada por Pinzani destina um lugar à virtude política, entendida como uma forma de obediência às leis, não somente por coerção, por puro respeito à lei. Em seu artigo *O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas*, o autor afirma:

Na divisão geral dos deveres de direito (236, EP p. 53 s., EB p. 82), Kant recorre a três fórmulas que estão contidas no *Corpus iuris civilis* e que são tradicionalmente atribuídas ao jurista romano Ulpiano, embora – como frequentemente acontece em casos semelhantes – devam ser tomadas preferencialmente como um tipo de compêndio sobre sua posição, sem que jamais tenham sido de fato formuladas por ele. Portanto, devemos qualificá-las mais precisamente como regras pseudo-ulpianas. A razão pela qual Kant se refere justamente a essas três fórmulas está em seu significativo papel histórico para a tradição da ciência jurídica. Kant as desperta, todavia, para uma vida nova, na qual lhes atribui um significado que ultrapassa muito

a interpretação tradicional. As três regras são: “Honeste vive”, “Neminem laede” e “Suum unicuique tribue”. (PINZANI, 2009, p.94-95)

Ao presente texto interessa na citação acima o conceito de “*Honeste vive*” o qual se vincula a noção de dignidade humana atrelada ao campo do direito. O conceito de dignidade é formulado a partir de uma das maneiras de expressar o imperativo categórico, e, conforme fora visto, quando foi exposto aqui sobre a temática da relação sexual num acordo conjugal, diz respeito à compreensão de que o homem é sempre um fim em si mesmo e nunca um meio. A dignidade humana é expressa na “Doutrina da virtude” para indicar que o homem é um ser racional capaz de exercer a autonomia da vontade. Todavia, no direito o termo também aprece, sendo que, no campo jurídico o conceito cumpre mais uma função: de tornar o estado de direito legítimo.

1) Seja um homem correto (*honeste vive*). A honestidade jurídica (*honeste iuridica*) consiste no seguinte: afirmar na relação com os outros o seu valor como o de um homem. Dever este que se expressa na proposição: ‘Não faça de si um simples meio para os demais, mas seja para eles ao mesmo tempo um fim’. Este dever será explicado no que se segue como obrigação surgida do direito da humanidade em nossa própria pessoa. (KANT, 2013a, p. 42)

O *honeste vive* é o primeiro dos três princípios que completam a divisão do sistema dos deveres jurídicos. Assim, após a fórmula clássica que afirma a necessidade da honestidade do ser humano, Kant, elabora mais dois princípios, o *neminem laede* “não faça mal a ninguém [...] ainda que para isso devesse se desprender de toda a relação com o outro e tivesse de evitar toda sociedade” (KANT, 2013a, p. 43) e o *suum cuique tribue*, princípio que convoca o homem a entrar num estado em que o direito à liberdade, à propriedade e à vida possa ser assegurado diante dos demais. Ou seja, entre num estado de direito.

Diante da classificação kantiana das três fórmulas clássicas do sistema dos deveres jurídicos Pinzani, indaga:

Visto que as três fórmulas pseudo-ulpianas representam os princípios de divisão dos deveres de direito, o direito baseia-se evidentemente sobre os deveres que a razão prática nos impõe. A fim de que ambos os preceitos da razão possam ser cumpridos, o direito privado e o direito público devem originar-se dos seguintes: que (1) ninguém deve sofrer injustiça e que (2) deve ser estabelecida uma sociedade na qual cada um receba o que é seu (a respeito destes dois preceitos falarei mais detalhadamente abaixo). Porém, como é que fica com o primeiro princípio, o “*honeste vive*”? (PINZANI, 2009, pp. 96-97)

Interessa à pesquisa a pergunta sobre o *honeste vive*, que não pode ser um objeto da doutrina do direito, pois o direito está relacionado com três elementos: intersubjetividade, a reciprocidade e o formalismo.

O direito diz respeito às relações entre os arbítrios. Por esta razão, a parte da Doutrina do Direito que é dedicada ao direito interno é tratada nos “Prolegômenos” da Doutrina do Direito propriamente dita (238, EP p. 57 s., EB p. 84), já que o objeto do direito interno, a saber, a liberdade externa como o único direito inato, só indiretamente tem a ver com as relações dos arbítrios uns com os outros – e, na verdade, só até o ponto em que estes arbítrios desejam proteger sua liberdade externa contra as outras. É justamente para este fim que se volta o direito. Em si mesmo o direito interno não é um direito em sentido estrito, pois este é sempre e somente direito completamente externo e adquirido (232, EP p. 45, EB p. 78), portanto, em primeiro lugar, direito privado. Esta é a razão pela qual a primeira parte da Doutrina do Direito não se ocupa do direito interno, mas do “meu e teu externo”. E esta é também a razão pela qual uma classe de deveres se origina do direito da humanidade em nossa pessoa, a saber, os deveres perfeitos em si mesmos, os quais Kant designa, na verdade, como deveres de direito interno (no esquema da página 240, EP p. 61, EB p. 86), embora pertençam de fato à ética (portanto, à Doutrina da Virtude) Em conformidade com isso, Kant introduz junto da divisão geral dos deveres de direito um princípio que ordena a honestidade jurídica (de acordo com o “*honeste vive*”) e que dirige os deveres de direito internos (236, EP p. 53, EB p. 82). (PINZANI, 2009, pp. 97-98)

O que foi exposto na citação acima parece contrariar aquela afirmação feita quando fora realizado na pesquisa a distinção entre a ética e o direito, recorrendo a princípio a seguinte citação da *Metafísica dos costumes*: “Todos os deveres são ou *deveres jurídicos (officia iuris)*, isto é, aqueles para os quais é possível uma legislação externa, ou *deveres de virtude (officia virtutis, s. ethica)*, para os quais não é possível uma tal legislação” (KANT, 2013a, p. 45). Dentro desse contexto, Pinzani observa que Kant

fala da qualidade do ser humano em “ser o seu próprio senhor (*sui iuris*)” (238, EP p. 56, EB p. 84) – (uma formulação que de resto alude novamente à correspondência entre o “*honeste vive*” e o meu e teu interno). Ser “seu próprio senhor” é ser alguém que respeita o direito da humanidade na sua própria pessoa e que jamais faz de si um mero meio para os outros. A honestidade jurídica não consiste, portanto, em primeiro lugar, no cumprimento da lei (nós nos encontramos ainda em um estado pré-jurídico, como Kant mesmo acentua duas linhas à frente), mas na afirmação de seu valor como ser humano em relação aos outros. É uma atitude interna que antecede a existência de normas jurídicas e, portanto, do direito em geral. O preceito do “*honeste vive*” tem em vista, em primeiro lugar, a proteção da liberdade externa frente à autoabnegação. Ele serve à proteção “interna” desta liberdade, enquanto o direito serve à proteção “externa”, a proteção contra possíveis violações alheias. Esta primeira regra representa por isso, antes de tudo, uma proibição, a saber, a proibição da auto-escravidão. (PINZANI, 2009, p. 99)

O fato de que alguém deve honestidade jurídica às demais pessoas, da mesma forma que deve a ele mesmo não torna esta obrigação o objeto de uma legislação que pode coagir, pois não é uma ação que é exigida aqui e sim uma atitude. Todavia, mesmo que esteja relacionada com atitude ela tem um caráter jurídico, pois está afeita à relação de um arbítrio com outros arbítrios, nas palavras de Pinzani, este princípio “é uma entidade híbrida que representa a transição da dimensão ética do respeito pela própria dignidade humana para a dimensão jurídica da afirmação da própria personalidade jurídica perante os outros” (PINZANI, 2009, p. 101).

A caracterização que Pinzani expõe de um princípio que liga o âmbito jurídico com o ético é importante para entender seu conceito de uma moralidade jurídica, que, no campo da história, conduzirá a uma virtude política. De acordo com Klein, ao interpretar o conceito de moralidade jurídica proposta por Pinzani,

A possibilidade de se obedecer às normas jurídicas também por puro respeito à lei. Esse seria um considerável acréscimo à legalidade jurídica, na medida em que se ultrapassa o mero cumprimento da lei pelo medo de alguma sanção externa. Ao passo que isso se tornasse um hábito ou uma ‘segunda natureza’, o indivíduo possuiria virtude. (KLEIN, 2014, p. 202)

Na medida em que o ser humano habitua-se a obedecer às regras e normas unicamente por respeitá-las, ele cria uma segunda natureza, uma natureza condicionada. Saliente-se que, mesmo não se tratando de uma virtude da ordem daquela preconizada pela “Doutrina da virtude”, o respeito genuíno às leis representa, assim mesmo, um ganho. Mas não só. Ele se coaduna com as passagens em que Kant fala não só de um progresso do direito, mas também das disposições de ânimo do ser humano. A respeito da relevância dos aspectos subjacentes à referida aliança entre progresso e moral ou, mais especificamente, entre moralização das instituições jurídicas e progresso jurídico, cabe ressaltar que:

As virtudes políticas jamais podem ser juridicamente ordenadas (da mesma forma como em Hobbes), mas é possível aprová-las ou até mesmo reivindicá-las dos cidadãos de uma república. Apelando-se a elas não há de forma alguma uma suspensão da estrita separação entre direito e moral ou da distinção entre legalidade e moralidade, senão que se apresenta uma solicitação para se ultrapassar o nível da mera legalidade. A pergunta que se coloca é qual o status normativo que possui essa solicitação. Porque a moralidade solicitada se refere à legislação jurídica, tal apelo normativo é menos vinculante do que a solicitação de se perseguir as normas da

legislação ética. Moralidade ética possui um maior e mais amplo status moral do que a moralidade jurídica.” (PINZANI, *apud* Klein, 2013b, p.89).

O recurso à pertinente passagem de Pinzani é de extrema relevância à reflexão levada ao longo deste capítulo, na medida em que aponta a moralidade jurídica como uma espécie de meio para construção de uma constituição política perfeita. Meio este de extrema importância por consistir num instrumento capaz de tornar possível que a animalidade dos antagonismos humanos não ponha em risco os ganhos do direito interno e externo aos estados.

A identificação de um Estado que ao exercer positivamente uma coerção que inibe, ou anula a violência recíproca entre os indivíduos possibilita a existência de um verniz moral que abrange à toda sociedade. Com isso não se quer dizer que os indivíduos venham a se tornar morais, o que Pinzani indica é que as leis de um Estado, cuja constituição é a republicana, com o tempo possibilita o desenvolvimento de certos valores que não se situa no campo meramente do direito, pois ainda que não torne os indivíduos morais, possibilita gradativamente uma moralidade na política, em que o respeito às leis torna-se um hábito, pelo qual o indivíduo não age mais em virtude do medo da coerção, pois foi educado para agir de acordo com um modo de vida no qual o respeito ao espaço dos outros e à ação movida em conformidade com as regras e normas sociais podem possibilitar um estado de convivência harmônico. O que de modo nenhum, para Pinzani, pode significar que está ocorrendo um desenvolvimento moral da espécie, mas sim as ações moralmente conformes tornam-se cada vez mais comuns em um âmbito global.

Por fim, a leitura de Pinzani consiste em afirmar que o progresso possível na história universal diz respeito ao desenvolvimento do direito, possível porque com a criação de leis cada vez mais perfeitas ocorre o melhoramento das instituições. A consequência desse cenário é a emersão da virtude política, a qual é importante até para manutenção da ordem dentro e fora de um Estado. A referida virtude é essencial para possibilitar alcançar uma perfeita constituição, mas nada além disso. Outra consequência que decorre dessa virtude política é que ela possibilita a criação de hábitos pelos quais os indivíduos aprendem a seguir as leis por elas próprias e não mais por medo.

Com a apresentação da leitura do progresso jurídico esboçada a partir das ideias de Höffe, Terra e Pinzani, é possível perceber as razões para se considerar essa ideia de progresso a única possível na história universal. Os alicerces teóricos que sustentam a posição dos intérpretes são: a insociável sociabilidade como elemento antropológico insuperável e

responsável pela necessidade de que os seres humanos adentrem em um estado civil; o direito como único plano possível de realização na filosofia da história; a existência de fatos históricos que conseguem oferecer alguns indícios de que há um progresso do direito e da política ocorrendo na história; e, por fim, a possibilidade de advir na sociedade o desenvolvimento de um tipo de virtude que permite que os seres humanos sejam mais receptivos as leis e normas de convívio em sociedade, movida pelo hábito e não mais somente pelo medo da punição.

4 INTERPRETAÇÃO DA FILOSOFIA DA HISTÓRIA KANTIANA COMO PROGRESSO MORAL

Nos “Primeiros princípios metafísicos da doutrina da virtude”, segunda parte da *Metafísica dos costumes*, que trata da justificação filosófica dos deveres éticos universalmente válidos, Kant denomina ética a classe dos deveres “que não estão sob as leis externas” (KANT, 2013a, p. 189), o que significa que é uma classe de deveres distinta àquela dos deveres jurídicos, que, conforme fora descrito no segundo capítulo, estão afeitos ao campo da legislação da liberdade em seu uso externo. Ao contrário da legislação jurídica, aquela ética não pode ser externa, pois o ser humano não pode ser constrangido por outros seres humanos a ter um fim, somente o próprio ser humano, na condição de uma razão legisladora, pode fazer de algo o seu fim objetivamente necessário, daí Kant afirmar: “que a ética contenha deveres a cuja observação não podemos ser coagidos (fisicamente) por outros, é meramente uma consequência do fato de ela ser uma doutrina dos fins” (KANT, 2013a, p. 191). No campo ético, esse fim é um dever para os seres humanos racionais naturais, entendido como dever advindo de uma autocoerção do livre-arbítrio por meio de uma lei universal, anunciada mediante um imperativo moral, o que se justifica devido ao fato de existir, nos seres humanos naturais e racionais, a ausência de uma vontade santa. Não ter uma vontade santa significa ser ainda portador de inclinações sensíveis, que visam à satisfação dos desejos e à maximização dos prazeres, estas que impulsionam os indivíduos a transgredirem a lei moral, transgressão que ocorre devido aos impulsos contidos na constituição da natureza e que se apresentam como obstáculos à obediência àquilo que a lei ordena incondicionalmente. A faculdade de opor resistência a esses obstáculos é a virtude, portanto, virtuoso é aquele ser racional finito que, mesmo sem ser externamente coagido, cumpri o dever. Desse modo, pôr fim a si mesmo se autocoagindo é uma virtude que “coexiste muito bem com a liberdade” (KANT, 2013a, p. 191). Com a afirmação de que ética e liberdade não se contradizem, Kant acredita ter estabelecido, no final da “Exposição do conceito de uma doutrina da virtude”, o “conceito de uma coisa”, o que é bastante coerente ao considerar o caminho percorrido pelo autor para estabelecer o princípio supremo da moralidade na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Porém, como importa a este capítulo, inicialmente, estabelecer os conceitos importantes da ética kantiana, com escopo de justificar a passagem desses conceitos para o campo da filosofia da história, fundamental torna-se percorrer

um itinerário que vai da *Crítica da razão pura* e vincula-se, em seguida, à *Fundamentação*, para mostrar como Kant, desde a *primeira Crítica*, trabalhou arduamente para salvar a liberdade prática. Por isso, antes de adentrar pelo conceito de vontade pura, imperativo categórico e a relação da filosofia da história com a “Doutrina da virtude”, importa estabelecer o lugar da liberdade como fundamento da ação moral, ou seja, uma liberdade transcendental ou prática.

A defesa da liberdade ocorre mediante a demonstração de que não existe contradição entre esta e as leis da natureza, a defesa é conhecidamente, na literatura kantiana, como o problema da liberdade e merece devida atenção na “Dialética Transcendental”, quando se trata a questão da terceira antinomia. A tarefa posta aqui é a de proceder à argumentação kantiana para salvar a liberdade da vontade, o que é necessário para buscar o fundamento da moralidade, afinal, sendo o imperativo categórico formulado como um comando necessário para seres humanos racionais finitos, que necessitam de um mandamento para agir moralmente, é de se pressupor que essa ação tem de ser livre, pois, do contrário, estará o ser humano agindo, imediatamente, determinado por impulsos sensíveis, não motivados pela liberdade, mas por um determinismo qualquer.

Na terceira seção da “Analítica dos conceitos”, Kant apresenta a causalidade (causa e efeito) como a segunda das categorias de relação. A causalidade como uma categoria significa que ela é uma condição da experiência. Ou, ainda, de acordo com o filósofo, “segundo a qual os fenômenos, na sua sucessão, isto é, tal como acontecem, são determinados pelo estado anterior, e unicamente com esse pressuposto é possível a experiência de algo que acontece” (KANT, 2013b, p. 222, B240). Dessa forma, para tudo que ocorre no mundo, um evento A, por exemplo, existe para este evento uma condição ou mesmo um conjunto de condições que o antecede (Y), logo, ao que decorre, dado (Y) necessariamente tem de ocorrer (A). Na *primeira Crítica*, Kant formula a concepção dessa causalidade em sentido determinista a partir da seguinte citação: “Não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza.” (KANT, 2013b, p. 406, B472), de acordo com essa tese do determinismo, nada acontece no mundo sem que, para tanto, exista um estado anterior, ou uma causa que o anteceda.

Com a afirmação de que todas as mudanças ocorrem conforme o princípio de ligação causa e efeito, Kant pretende situar a causalidade que atua no mundo fenomênico como sendo aquela causalidade natural, à qual, por pertencer a este mundo, o ser humano também está sujeito, afinal, uma explicação científica do comportamento humano coloca-o no quadro do determinismo, e isso significa que forças como coerções externas da natureza, paixões,

sentimentos e desejos determinam a ação humana, todavia não exclusivamente, ao lado dessa causalidade é possível e necessário pensar outro tipo de causa para o agir dos seres racionais e sensíveis, a causalidade pela liberdade, que é formulada da seguinte forma: “A causalidade segundo as leis da natureza não é a única de onde podem ser derivados os fenômenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade que é necessário admitir para os explicar.” (KANT, 2013b, p. 406, B472). Nessa citação, dois pontos são de grande relevância para continuar o raciocínio, primeiro, que existe outro tipo de causalidade, distinta daquela determinista, uma causalidade livre, a qual Kant ainda não conceituou; o segundo ponto é mais importante, pois faz alusão a um fato intrincado, a causalidade pela liberdade é necessária para explicar os fenômenos do mundo. Vamos começar com o segundo ponto, que é uma passagem para o primeiro, haja vista que o mesmo é uma rica estratégia para solucionar a tensão entre liberdade e natureza.

Na terceira seção da *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant pontua que “temos de conferir a todo ser dotado de razão e vontade essa propriedade de determinar-se a agir sob a ideia de sua liberdade” (KANT, 2009, p. 357). Pensar-se enquanto um ser livre é mais do que uma exigência prática, na obra, Kant já fortalece uma posição inaugurada na primeira *Crítica*, que consiste na necessidade teórica de nos vermos enquanto seres livres, e essa necessidade justifica-se porque evita entrar em uma autocontradição, conforme será visto nas citações que seguem.

A solução é encontrada na “prova” da “tese” da citação supra-apresentada, quando Kant, inicialmente, procede supondo a existência de única causalidade para apontar as consequências dessa hipótese: “Suponhamos que não havia outra causalidade além da conforme com as leis da natureza; nesse caso, tudo o que acontece pressupõe um estado anterior, ao qual infalivelmente sucede segundo uma regra.” (KANT, 2013b, p. 406, B472). Em um mundo no qual tudo acontece somente de acordo com a causalidade pela natureza, as condições que se apresentam são as seguintes:

Ora, o estado anterior tem que ser em si mesmo algo que tenha acontecido (que tenha surgido no tempo, pois não era antes); porque, se sempre tivesse sido, a sua consequência também não teria começado a ser, mas teria sido sempre. Portanto, a causalidade da causa, pela qual qualquer coisa acontece, é em si qualquer coisa acontecida, que, por sua vez, pressupõe, segundo a lei da natureza, um estado anterior e a sua causalidade; este, por sua vez, outro estado ainda mais antigo, e assim sucessivamente. (KANT, 2013b, p. 406, B472)

Desse modo, como consequência a aceitação desse mundo, tem-se que:

Se tudo acontece, portanto, unicamente pelas leis da natureza, haverá sempre apenas um começo subalterno, nunca um primeiro começo, e não há portanto integridade da série pelo lado das causas provenientes umas das outras. Ora, a lei da natureza consiste precisamente em nada acontecer sem uma causa suficiente determinada *a priori*. Assim, a proposição, segundo a qual toda a causalidade só é possível segundo as leis da natureza, contradiz-se a si mesma na sua universalidade ilimitada e não pode, pois, considerar-se que esta causalidade seja a única. (KANT, 2013b, p. 406, B472)

Com a última menção, percebe-se que a ideia de uma causalidade mecânica é insuficiente para explicar o mundo entendido como “a totalidade de todos os fenômenos” (KANT, 2013b, p. 412, B480), pois, na busca da totalidade, sempre se recorre a uma primeira causa, que não seja gerada por nenhuma outra causa antecedente, ora, a busca da investigação teórica é a de conhecer a natureza, qualquer objeto da natureza tem de se conformar aos princípios da causalidade, expressa na condição de que qualquer acontecimento tem uma causa suficientemente determinada *a priori*, ou seja, conhecimento da natureza passa pela busca das causas dos fenômenos, logo, a razão teórica atrelada somente ao conceito de causas mecânicas tem seus próprios objetivos de investigação frustrados.

Com isso, Kant não pensa ter encontrado um objeto que corresponda à ideia de um ser livre, ou de uma causa livre, não é isso, ele postula que mesmo a razão teórica nos convida a pensarmos-nos como seres dotados de uma liberdade prática, isso também porque as antinomias, para ele, são “uma tentativa decisiva que nos deve mostrar necessariamente uma inexatidão, oculta nas pressuposições da razão” (KANT, 1974, p.163), e elas podem ser classificadas em duas ordens, aquelas que são as antinomias matemáticas e as aquelas que são as antinomias dinâmicas. As da primeira classe são assim reconhecidas porque suas relações envolvem um sentido de temporalidade, espacialidade, ou a relação da parte com o todo entre as coisas. As da segunda classe, isto é, as antinomias dinâmicas, que dizem respeito à terceira e quarta formas de conflito da razão consigo mesma, envolvem relações de condicionamento causal entre os acontecimentos. No que diz respeito às antinomias dinâmicas é necessário indicar mais uma distinção importante, nelas, tese e antítese são verdadeiras. Desse modo é possível conceber tanto que existe causas que são determinadas por leis naturais quanto causas que acontecem mediante a ação de uma liberdade prática. As causas mecânicas atuam no campo do fenômeno, isto é, daqueles objetos da experiência que são possíveis para os seres humanos. A causalidade de acordo com uma liberdade prática não está atrelada ao campo dos fenômenos, pois diz respeito a outro tipo de causa, uma causa incondicionada, por conseguinte, como essa causa

incondicionada não pode ser conhecida, mesmo que exista a necessidade de ser pensada, ela se apresenta com uma ideia, a liberdade. Nesse sentido é uma ideia que advém de uma síntese regressiva do condicionado às condições últimas, isto é, a uma condição livre. Essa causa incondicionada não é um objeto do conhecimento científico, tal começo não é mecânico, pois tudo que acontece segundo as leis da natureza é sempre um começo subalterno. Aqui, em virtude de se individuar um primeiro começo, um começo absoluto e espontâneo, a causa deve ser pressuposta; e ela é uma liberdade transcendental, pois é “uma espécie particular de causalidade, segundo a qual pudessem ser produzidos os acontecimentos no mundo, ou seja, uma faculdade que iniciasse, em absoluto, um estado” (KANT, 2013b, p. 406, B475).

A liberdade é uma propriedade da vontade segundo leis imutáveis, vontade é uma forma de causalidade dos seres vivos, enquanto seres racionais, estes seres, por serem dotados de uma liberdade, podem agir independentes de causas estranhas que os guiem. Enquanto as leis às quais os fenômenos do mundo se submetem sejam as naturais, as leis às quais a vontade se submete são as da liberdade. Esta vontade só é boa quando motivada unicamente pelo dever, ausente de qualquer tipo de restrição. A ausência da restrição é a característica que torna a boa vontade como algo “irrestritamente bom” (KANT, 2009, p. 102). Para explicar o que significa o caráter irrestrito dessa boa vontade, importa atentar-se ao que Kant afirma no início da primeira seção *da Fundamentação da metafísica dos costumes*, quando ele compara a boa vontade a outros tipos de bens:

Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, se não é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*. Com os dons da fortuna dá-se o mesmo. Poder, riqueza, honra a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome de *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, <sobre> todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais. (KANT, 2009, p.103)

O primeiro ponto crucial nessa colocação é a distinção que Kant faz na ordem dos bens, os dois primeiros ele os denomina, como se viu, de dons da natureza, que podem ser os dons da mente e as propriedades do temperamento, esses dons são reconhecidos assim pois estão relacionados com as capacidades inatas que alguns humanos adquirem. Os dons do espírito são, de acordo com Kant, o entendimento, o engenho e o poder de julgar, já as propriedades do

temperamento são a coragem, a decisão e a persistência no propósito, moderação nos afetos, nas paixões e o autodomínio. Além dos dons da natureza, outro tipo de bens que os homens possuem são os dons da fortuna, dons que, diferentemente dos primeiros, não nos são dados pela natureza, mas sim por circunstâncias, isto é, são adquiridos socialmente. Por exemplo: um indivíduo pode nascer numa família facultosa e, por isso, pode gozar do bem da riqueza, ou mesmo do poder. Kant confere esta importante distinção com a intenção de mostrar que esses dons, embora sejam coisas boas e almejáveis, não são incondicionalmente bons, como a boa vontade o é, isso porque eles podem, em muitos aspectos, tornar-se extremamente ruins se não forem guiados por uma boa vontade. Kant utiliza, como exemplo, o malfeitor para ilustrar de que modo bens como a moderação nos afetos e o autodomínio, que são bons, podem ser utilizados de forma extremamente ruim, potencializando a maldade e periculosidade do malfeitor. Com isso, Kant visa mostrar que esses dons não podem ser incondicionalmente bons, visto que são condicionados em muitos aspectos, sobretudo, em virtude do uso que a vontade faz deles, enquanto que a boa vontade é boa em todas as situações e em qualquer circunstância, sendo boa “não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer” (KANT, 2009, p. 105). A palavra querer deixa claro que os efeitos de uma ação, sua utilidade, ou sua ausência de resultados não são relevantes para tirar ou acrescentar o valor pleno da boa vontade. De acordo com Menezes (2014), uma “boa vontade deve ser sinônimo de uma vontade que não esteja subordinada a alguma atitude ou cálculo interessado, mas de modo exclusivo ao respeito vinculado ao dever” (MENEZES, 2014, p. 57).

Pelo que foi exposto é possível traçar um panorama geral para servir de condutor aos próximos desdobramentos do texto. Primeiro, o significado do valor incondicional da boa vontade, distinto do valor de outros bens que são condicionados; segundo, a constatação de que a boa vontade não se encontra subordinada a uma utilidade, ou qualquer resultado almejado, inclusive, na recusa de qualquer resultado, nem mesmo a felicidade escapa, pois, de acordo com Kant, esta pode dar coragem, mas também soberba ao indivíduo, porque “quanto mais uma razão cultivada se dedica à intenção de gozar a vida e a felicidade, tanto mais o homem se aparta do verdadeiro contentamento” (KANT, 2009, p. 109). Ora, se o propósito da boa vontade não está vinculado ao gozo da felicidade, ou às consequências da ação, isso significa que a boa vontade age sem propósito algum? De acordo com Kant, a boa vontade atua em conformidade com os fins colocados pela razão, tais fins distinguem-se dos exigidos pelo instinto ou pela inclinação. Na verdade, a razão não é uma faculdade adequada para atingir fins dos prazeres da

vida, ainda que ela seja uma “faculdade de transpor os limites em que são mantidos todos os animais” (KANT, 2009, p. 18) e, muitas vezes, com a ajuda da imaginação, cria desejos muito além das necessidades naturais. Os fins colocados pela razão são de outra ordem, eles são o dever, este que também é o motivador da boa vontade. Em outras palavras, uma boa vontade é aquela que age por dever. O valor incondicional de uma vontade que age por dever merece o qualitativo de bom, pois a vontade em seres racionais imperfeitos pode ser motivada de outras formas. Na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, Kant elenca alguns exemplos de ações que não são motivadas pelo dever. Ele começa destacando as ações que “já são reconhecidas como contrárias ao dever” (KANT, 2009, p. 115) para as quais ele não dá exemplos devido à evidência e à facilidade de distingui-las das ações que são realizadas por dever. O segundo conjunto de ações são aquelas “efetivamente conforme ao dever” (KANT, 2009, p. 115), nas quais também é fácil identificar se o indivíduo agiu ou não por dever, todavia, para este conjunto de ação, Kant traça um famoso exemplo, que é o da ação do comerciante prudente:

Por exemplo, é certamente conforme ao dever que o dono de uma loja não cobre de um comprador inexperiente um preço exagerado e, onde há muito comércio, o comerciante prudente tampouco faz isso, mas observa um preço fixo universal para todos, de tal sorte que uma criança compra em sua loja tão bem quanto qualquer outro. Todos, portanto, se vêem servidos com honestidade; todavia, isso nem de longe é suficiente para acreditar que, só por isso, o comerciante tenha procedido por dever e princípios da honestidade; seu proveito exigia-o; mas não se pode supor aqui que ele tivesse, além disso, uma inclinação imediata para os compradores, de tal maneira que, por assim dizer por amor, não privilegiava ninguém no preço em comparação com os demais. Portanto, a ação não acontece nem por dever, nem por inclinação imediata, mas visando apenas o proveito próprio. (KANT, 2009, p.117)

No segundo conjunto de ações, conforme o dever, existe um interesse do comerciante em manter seus clientes e, por conta disso, o vendedor mantém o preço fixo para todos os clientes, o ato de manter o preço fixo é reconhecido como um ato de honestidade; este ato é conforme ao dever, e não por dever. É conforme ao dever, pois o comerciante está fazendo o que se deve ser feito, mas não é por dever, pois a intenção do comerciante, o princípio do seu querer, é ser honesto não pelo dever, mas por um motivo mediato, o de ter alguma recompensa pelo seu comportamento: a manutenção dos clientes. E, devido a essa recompensa, ele faz o que é certo cobrando um preço justo, mesmo àqueles clientes inexperientes, isto é, mesmo quando uma circunstância possibilite ao vendedor sair da regra de prudência, ele a mantém pelo medo de ser exposto a um preço injusto e com isso perder seus clientes.

O terceiro conjunto de ações são aquelas realizadas em conformidade ao dever, mas diferentemente da ação do comerciante, há uma inclinação imediata. Sobre a distinção entre inclinação mediata e imediata é importante atentar-se para o que pontuam Wood e Schönecker (2014, p. 63) sobre a inclinação imediata: “uma inclinação é imediata quando ela está direcionada à ação respectiva”, ou seja, sua ação se conecta nesse momento com a ação seguinte, não existe uma conexão da ação com um acontecimento futuro, como no caso do comerciante que age de forma honesta visando a uma recompensa no futuro. Além do mais, a ação mediata tem a característica de ser indireta, ocorrendo que existem outros motivos e sentimentos que conectam a ação ao dever, no caso do comerciante, Kant aponta o interesse e o egoísmo. O exemplo do filantropo ilustra os tipos de ação por dever, mas que têm uma inclinação imediata:

Ser caridoso quando possível é um dever e, além disso, também há muitas almas por temperamento tão solidárias que, mesmo sem outro motivo de vaidade ou proveito próprio, encontram um íntimo deleite em espalhar alegria ao seu redor e que podem regozijar-se com o contentamento dos outros na medida em que este é obra sua. Mas eu afirmo que, em tal caso, semelhante ação, por mais conforme ao dever, por mais amável que seja, não tem, contudo, qualquer verdadeiro valor moral, mas vai de par com outras inclinações, por exemplo, a inclinação à honra que, quando por sorte acerta com aquilo que de fato é de proveito geral e conforme ao dever, por conseguinte digno de honra, merece louvor e incentivo, mas não alta estima; pois a máxima falta o teor moral, a saber, fazer semelhantes ações não por inclinação, mas, sim, por dever. (KANT, 2009, p.119)

A ação do filantropo é de fato amável, conforme ao dever, digna de honra, entre os demais atributos que Kant oferece para descrevê-la, porém, ainda que esse tipo de ação na qual a inclinação imediata está associada, seja de difícil classificação se conforme o dever ou por dever, visto que lhe falta o teor moral, pois ainda esta é uma ação por inclinação, isto é, existe um motivo impulsionando a ação que não é o respeito à lei moral e, por isso, ainda que mereça louvor, esta é uma ação que não merece estima, logo, não é por dever. A inclinação do filantropo é a de espalhar alegria, todavia, como uma inclinação, ela não pode ser um dever, ou seja, ela não pode ser universalizável, válida para todos os seres humanos em qualquer momento, afinal, existem seres humanos que têm inclinações para espalhar a alegria, pois ou nasceram com aptidões para tanto ou, devido a circunstâncias sociais e de temperamento, apresentam as características necessárias para executar atividades que levem alegria para outras pessoas, porém essa é uma inclinação que não é universal, pois não são todos os humanos que a possuem, por sua vez, é possível determinar que o filantropo, por exemplo, nem sempre terá essa inclinação, pode acontecer que, em determinado momento, os motivos de suas ações mudem.

Desse modo, como a inclinação de qualquer ordem, mediata ou imediata, não pode “trazer consigo necessidade absoluta”, ela não é um princípio geral que possa fundamentar a ação moral. Decorre, do que já foi exposto até aqui, que não é nem as inclinações nem o instinto que fundamentam a moralidade, a boa vontade é motivada pela lei, universal, válida objetivamente para todos os seres humanos independente de condições empíricas e antropológicas. As ações que portam os requisitos de universalidade são denominadas, por Kant, ações por dever; e, para caracterizá-las, ele retoma o exemplo do filantropo, mas desta vez com uma nova roupagem:

Admitindo, pois, que o ânimo desse filantropo estivesse nublado por uma amargura pessoal que apaga toda solidariedade com o destino dos demais e que ele ainda tivesse recursos para fazer o bem aos miseráveis, mas a miséria alheia não o comovesse porque ele está suficientemente ocupado com a sua própria, e que agora, quando nenhuma inclinação o estimula mais a isso, ele se arrancasse, no entanto, a essa insensibilidade mortal e realizasse a ação sem nenhuma inclinação, unicamente por dever, então só agora ela tem seu genuíno valor moral. (KANT, 2009, p.121)

A diferença entre as duas características do filantropo é bem sutil, no primeiro caso, ele age conforme o dever e, ao que o texto indica, sua motivação maior não é dever de fazer bem aos outros, mas uma inclinação que reside no sentimento de satisfação que a ação produz. Todavia, em condições adversas, nas quais a ação não é mais motivada por qualquer inclinação, pois a situação do ânimo do filantropo é outra, ao fazer o bem ao próximo, ele estaria agindo não só conforme ao dever, mas por dever, além do mais, esta ação é moral porque é movida unicamente por respeito à lei.

A qual lei Kant se refere? E quais são as características delas? Antes de nomear a lei, importa sinalizar aqui o que expressa Menezes (2014, p. 57-58) quando enumera três pressupostos essenciais da ação moral. 1) A ação moral é praticada para atender unicamente à lei do dever. 2) A ação moral é praticada em vista da máxima que a determina. 3) A ação moral é aquela movida somente por respeito à lei.

A lei à qual Kant se refere é o imperativo categórico. Qual a característica desse imperativo e porque ele deve ser um imperativo, e não um convite ou algo equivalente, é, portanto, necessário explicar nesse momento. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Kant escreve sobre as duas formas de determinar a vontade, a infalível e a falível. Na primeira, tem-se um ser cuja vontade só escolhe aquilo que a razão reconhece como necessário, ou seja, como bom. Uma vontade que é falivelmente determinada pela razão, ainda submetida parcialmente às inclinações. Esse tipo de vontade ainda não é plenamente conforme a razão,

por isso, sua determinação ocorre por “necessitação”. Para um tipo de vontade assim, que não é por natureza obediente, “a representação de um princípio objetivo [...] chama-se *mandamento* (da razão) e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*” (KANT, 2009, p. 185). É o imperativo categórico, pois deve ser um mandamento, deve ordenar ao indivíduo que aja em conformidade com as leis objetivas, seu caráter é incondicional. Mas há um imperativo, e ele pode ser de outra ordem que não categórico, ele pode ser também hipotético, entretanto, antes de definir os tipos de imperativos, é importante verificar como Kant define um imperativo de modo geral. Como aponta Kant, um imperativo é “uma fórmula da determinação da ação que é necessária segundo o princípio de uma vontade boa de uma maneira qualquer” (KANT, 2009, p. 191). Uma ação pode ser considerada boa de qualquer forma, mas, caso essa ação não seja considerada boa em si mesma, ela é denominada de um imperativo hipotético, ela é uma ação “boa meramente *para outra coisa*, enquanto meio” (KANT, 2009, p. 191). A ação que permeia esse tipo de imperativo pode ser boa na condição de real ou possível, é um fim possível, pois sua condição de ser uma ação boa não é compartilhada por todos, enquanto um imperativo hipotético assertório é real porque comanda propósitos que todas as pessoas compartilham. Na *Fundamentação*, Kant identifica esse tipo de imperativo hipotético quando mais uma vez escreve sobre a felicidade:

Há, não obstante, um fim que se pode pressupor como efetivamente real em todos os seres racionais (na medida em que a eles convêm imperativos, a saber, enquanto seres dependentes), logo uma intenção que eles não somente *podem* ter, mas da qual se pode pressupor com segurança que todos *têm* segundo uma necessidade natural, e tal é a intenção da *felicidade*. O imperativo hipotético que representa a necessidade prática da ação como meio para a promoção da felicidade é assertório. (KANT, 2009, p. 195)

O fim de atingir a felicidade faz parte da natureza humana e, por isso, é compartilhado por todos, daí ser chamado de real, entretanto não é um fim determinado, pois:

A causa disso é: que todos os elementos que pertencem ao conceito da felicidade são, sem exceção, empíricos, isto é, têm de ser tomados de empréstimo à experiência, <e> que, não obstante, para a ideia da felicidade se exige um todo absoluto, um máximo do bem-estar, em meu estado presente e em todo estado futuro. (KANT, 2009, p. 202)

Kant utiliza o exemplo da riqueza, de um homem rico, para ilustrar a indeterminação do conceito de felicidade. Um homem que deseja riqueza imaginando-a como um todo absoluto atrairá para si, com a conquista da riqueza, inveja, ciladas, intrigas. Desse modo, aquilo que

preenchia o conceito de felicidade poderá ser razão de muitos infortúnios. O que preenche o conceito de felicidade baseia-se na experiência, nos gostos e na formação cultural de um ser humano, mas todos esses elementos são passageiros e podem mudar com o passar do tempo. Além disso, o fim almejado por um indivíduo para assegurar a felicidade pode ser deveras diferente de outros humanos. Tendo em vista a diversidade de elementos que proporcionam a felicidade, os empíricos, o conhecimento, a beleza, entre tantos outros, difícil de situá-la na ordem do que é atemporal, necessário e universal.

Kant ainda escreve que a prudência é a habilidade utilizada pelos seres humanos para atingir o propósito da felicidade; e, mesmo que seja real, a ação que motiva o agente ainda não é comandada de maneira absoluta, e sim, tão somente como meio para outra intenção. Desse modo, um princípio que determine a razão da felicidade é impossível de ser encontrado.

O escopo principal da *Fundamentação* é a busca do princípio supremo da moralidade, ele é o imperativo categórico cujo comando é objetivamente necessário em si mesmo e não tem referência a outro fim se não àqueles colocados pelo dever. O princípio da moralidade é expresso pela seguinte fórmula: “age apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal” (KANT, 2009, p. 215).

A leitura da *Filosofia da história* desenvolvida por Kant como um progresso moral, ou seja, o surgimento de uma sociedade em que a ação dos seres humanos é, também, determinada pela lei moral. Dito de outro modo, o que se quer preconizar é que a ideia de progresso que Kant articula em sua história universal precisa ser pensada como um progresso das conquistas jurídicas nos Estados, mas não como fim, e sim como meio para que a natureza possa alcançar o seu fim terminal para o ser humano: a transformação da sociedade em um todo moral.

Nesta pesquisa, procedeu-se à análise de três leituras complementares da interpretação do progresso moral realizadas respectivamente por Pauline Kleingeld, Zilmara Carvalho e Joel Klein. A partir da apresentação dos argumentos dos autores supracitados foi possível compreender a razão pela qual sustentam a defesa da interpretação da história direcionada para um progresso também moral. Antes, porém, de tratar das características peculiares a cada leitura, apresenta-se um panorama geral dessa concepção de progresso.

A tese do progresso moral é aquela que defende uma via de interpretação do progresso na filosofia da história, em que o direito e as conquistas políticas, não são os únicos e nem os principais referenciais para a compreensão da noção de progresso histórico. Sendo, inclusive, que para alguns intérpretes, as conquistas no âmbito jurídico servirão de meios para se alcançar

uma sociedade ética. Com o intuito de defender seus argumentos, os intérpretes do progresso moral lançam mão de diversos recursos. Importa alertar para o fato de que nem sempre os intérpretes utilizam-se dos mesmos recursos argumentativos e provas para defender essa proposta de progresso. Um dos recursos argumentativos bastante utilizado na defesa é a aquele que vincula a filosofia da história kantiana com partes das suas obras sobre filosofia moral, nessa via, dois pontos são recorrentemente apontados, o de alinhar a filosofia da história com o sumo bem e, também, com o reino dos fins. Em linhas gerais, a história será o palco mundano em que o sumo bem realizar-se-á, abrigando seres racionais cuja ação livre e formativa da razão formará um mundo todo moral; esse todo moral configurar ia-se assim, igualmente, como um reino dos fins, agora, não só como uma ideia, mas ganhando uma realidade empírica no decurso dos acontecimentos na história.

Outro argumento é que “dever implica em poder”, logo, existe o bem supremo, apresentado aqui como o melhoramento moral da espécie humana, visto que existe o dever de promoção desse bem supremo, é na história que ele deve ser realizado. Não que esse dever seja um fim direto, pois, segundo indica o próprio Kant na *Metafísica dos Costumes*, existem apenas dois fins que são ao mesmo tempo deveres:

Eles são: perfeição própria - felicidade alheia.

Não se pode intercambiá-las entre si, convertendo a felicidade própria, por um lado, e a perfeição alheia, por outro, em fins que fossem em si mesmos deveres da mesma pessoa.

Pois que a felicidade própria é um fim que todos os homens têm (graças ao impulso da sua natureza), mas este fim nunca pode considerar-se dever sem se contradizer a si mesmo. Aquilo que cada um quer de modo incontornável não está contido no conceito de dever; pois que este implica uma coerção para um fim aceite a contragosto. É, portanto, contraditório dizer: estamos obrigados a promover a nossa própria felicidade com todas as nossas forças.

Do mesmo modo, é uma contradição propor-me como fim a perfeição de outrem e considerar-me obrigado à sua promoção. Porque a perfeição de outro homem como pessoa consiste precisamente em que ele mesmo seja capaz de se propor o seu fim de acordo com o seu próprio conceito de dever e é contraditório exigir (propor-me como dever) que deva eu fazer algo que não pode nenhum outro senão ele próprio fazer. (KANT, 2017, pp. 291-292)

Para não incorrer em uma incoerência interpretativa, os defensores do progresso moral que tomam a defesa de que, conquanto não exista o dever de realizar a perfeição moral alheia, existe o dever de produzir as condições que favoreçam o alcance dela, promovendo, por exemplo, a instituição das organizações da federação dos estados para promoção da paz, e a inserção de uma Constituição perfeita que possa gerir o Direito, ou ainda a defesa da liberdade

de opinião pública. Quando se realiza esses deveres, retiram-se os empecilhos que dificultam o desenvolvimento moral e, assim, possibilita-se que este ocorra.

Ainda, na ordem dos argumentos elencados pelos defensores do progresso moral, é comum encontrar o argumento teleológico, que, a partir da doutrina teleológica da natureza presente na primeira e na terceira *Crítica*, interpreta a primeira proposição da Ideia: “Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme um fim.” (KANT, 1986, p.11). Nesse argumento, a mesma estratégia utilizada por Kant para sustentar a doutrina teleológica da natureza é transposta para a história, encontrando para ela a doutrina teleológica da história. Com isso, a história torna-se o palco no qual as disposições tendem a desenvolver-se conforme um fim. No homem, única criatura racional sobre a terra, as disposições que se desenvolvem são as da razão, a técnica, a pragmática e a moral. Sendo essa última, interpretada à luz da doutrina teleológica, a disposição e o fim supremo da humanidade.

Um último argumento utilizado pelos defensores do progresso moral para sustentar as suas propostas são a análise e reinterpretação de passagens das obras de Kant sobre a filosofia da história, visando compreendê-las à luz da noção de história universal orientada para constituição de uma sociedade ética. Os textos selecionados pelos intérpretes contêm afirmações diretas ou indiretas, em que o filósofo prussiano faz alusão ao desenvolvimento moral do gênero humano.

Na *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*, existe uma passagem emblemática recorrentemente utilizada pelos intérpretes da noção de progresso em voga para sustentar que o fim ao qual se direciona a história é o moral, sendo o Direito um meio que iria possibilitar a consumação do fim supremo da humanidade, ou seja, a moralidade do gênero:

Dão-se então os primeiros verdadeiros passos que levarão da rudeza à cultura, que consiste propriamente no valor social do homem; aí desenvolvem-se aos poucos todos os talentos, forma-se o gosto e tem início, através de um progressivo iluminar-se (*Aufklärung*), a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados e assim finalmente transformar um acordo extorquido *patologicamente* para uma sociedade em um todo *moral*. (KANT, 1986, pp. 13-14)

Na *Paz perpétua*, também existe uma passagem com um forte argumento para interpretação do progresso moral. Indicando que a instituição jurídica possibilita o desenvolvimento moral:

No interior de cada Estado ela (a maldade humana) é dissimulada pela coerção das leis civis, porque à inclinação para o emprego de força recíproca dos cidadãos opõe-se poderosamente uma força <Gewalt> maior, a saber, a do governo, e assim não somente dá ao todo uma tintura moral (causae non causae), mas também, mediante um ferrolho posto à eclosão de inclinações contrárias à lei, o desenvolvimento da disposição originária <Anlag> moral recebe efetivamente muita facilitação para o respeito imediato pelo direito. (KANT, 1989, p. 66)

Uma segunda ideia presente no texto que serve de recurso à leitura do progresso moral é que o Estado, mediante uso da coerção, põe limites às inclinações (por exemplo, da insociabilidade), o que propicia um terreno para que as disposições da razão para moralidade se desenvolvam. Essas disposições são originárias, o que significa que estão presentes nos seres humanos em virtude de um propósito da natureza e para a qual a natureza tem uma finalidade. Outro ponto presente na citação é a compreensão de que a sociedade civil produz a civilidade, esta apresenta características que aparentemente indicam uma moralidade, todavia, conforme aponta Menezes (2009, p. 111), a etapa da história da humanidade denominada de civilizada “representa um momento posterior, fortemente marcado pela aparência e pelos falsos brilhos” ao contrário da cultura (*Kultur*), que “consiste no desenvolvimento de nossas disposições naturais, como criaturas racionais”. No capítulo anterior da dissertação, quando se tratou das disposições, foi percebida a forma como Kant as classifica em sua obra *Antropologia*, como sendo, a técnica, a pragmática e a moral. A primeira cria as condições para que a vida civil possa emergir em meio aos conflitos presentes na selvageria, neste âmbito, a disposição da técnica auxilia os homens na produção de artefatos, engenhosidades, desenvolvendo uma disciplina inicial aos pendores naturais. Inicialmente, a disposição da técnica, que ainda se desenvolve em um estado de barbárie, será de grande utilidade para a sociedade civil. A segunda disposição é a pragmática, que é responsável pelo desenvolvimento de certa habilidade da prudência. Essencial para possibilitar a vida em sociedade, porém, como nela, as aparências, as pompas, os ganhos artísticos e científicos camuflam egoísmo, inveja, luxúria e ambição, sob as boas maneiras necessárias para a vida social; ainda não se está no terreno da cultura, e sim da civilização. Na sétima proposição da *Ideia*, Kant traça uma importante distinção entre civilização e cultura:

Nós somos altamente cultivados (kultiviert) no domínio das artes e da ciência. Somos civilizados (zivilisiert) em excesso quando se trata das boas maneiras e a responsabilidade social. Mas quanto a nos considerar como já moralizados ainda falta muito. A ideia de moralidade, sem dúvida, faz parte da cultura; mas a aplicação desta ideia, que se restringe apenas à honra e a um saber viver em sociedade, constitui

simplesmente a civilização. Enquanto, porém, os Estados consagrarem todas as suas forças a quiméricos e violentos propósitos de conquista, entretendo assim, sem cessar, o lento esforço da formação interior do modo de pensar dos seus cidadãos, privando-os de todo o apoio no cumprimento deste fim, não se pode contar com um empreendimento deste tipo, pois um longo trabalho interior é necessário da parte de cada comunidade para a educação (Bildung) dos seus cidadãos. Todo bem que não é imbuído de uma disposição (Gesinnung) moralmente boa, não passa de pura aparência e falsos brilhos. (KANT, 1986, *apud* MENEZES, 2003, p. 70-71)

Essa citação é mais uma que é utilizada para sustentar a necessidade da leitura do progresso com um fim moral, pois evoca uma ideia, qual seja, da insuficiência do Direito. A sociedade da aparência, da legalidade, em que a lei constrange o indivíduo e a arte de tirar proveito dos outros que ainda imperam, não representa o que Kant denomina a mais alta cultura, esta que é o fim supremo da espécie humana.

Por fim, importa atentar para as razões às quais os defensores do progresso moral recorrem visando justificar um desenvolvimento da liberdade, também, no âmbito do seu uso interno, ou seja, numa sociedade na qual as ações dos indivíduos podem ser determinadas pela lei moral. Pois, de acordo com o ideal de um reino dos fins, que pode ser buscado numa sociedade civil, é necessário que o Estado seja organizado de modo a produzir as condições para que o desenvolvimento moral venha a ser alcançado, concretizando-se em um mundo moral. O recurso às perspectivas de Kleingeld, Carvalho e Klein possibilitará a compreensão das razões que os intérpretes trazem à baila em favor de um eixo de progresso. Para tanto, partiu-se da perspectiva teórica do primeiro dos teóricos.

No artigo intitulado *Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral*, Kleingeld (2011) propõe-se a fazer uma análise do modelo de desenvolvimento em Kant para mostrar que, a partir do desenvolvimento racional das disposições, sobre certos aspectos, pode-se aceitar a inserção do progresso moral na filosofia da história e que muitos princípios presentes nela podem ser pensados à luz da Crítica da razão pura sem comprometer o sistema crítico.

A fim de atingir o objetivo supracitado, a autora busca desconstruir os argumentos que pretendem mostrar a incompatibilidade da filosofia da história com os princípios da filosofia moral. Para tanto, a intérprete analisa três teses importantes da filosofia kantiana: a incondicionalidade e universalidade da lei, a da igualdade moral e dignidade de todos os homens e, por último, a tese para a qual o agir moral é noumênico e também atemporal.. Com a análise das teses, Kleingeld acredita poder encontrar as razões para Kant sustentar o progresso histórico no campo do desenvolvimento das disposições da razão para a moralidade, ou seja, em que: “o desenvolvimento racional deve culminar, por fim, na autotransformação da

sociedade em uma comunidade moral” (KLEINGELD, 2011, p. 109). Na nota à menção supra, a autora ainda comenta que, no artigo, ela recorre unicamente ao seguinte argumento para sustentar que é necessário pensar a história cuja finalidade seja a constituição de uma sociedade ética:

A evidência dada na nota 02 acima e o final da seção dois mostram que, na grande maioria dos textos sobre história, Kant fala de desenvolvimento moral. Isto é suficiente para o propósito deste artigo. Para uma defesa mais detalhada da minha afirmação de que a visão da história de Kant inclui o progresso moral. (KLEINGELD 2011, p. 109)

A nota que a autora cita é a referência feita às seguintes passagens da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Na primeira há a afirmação do propósito da natureza para os homens e qual é o jogo da natureza para conseguir fazer com que os homens alcancem esses fins. A segunda nota diz respeito à federação dos Estados para a promoção da paz mundial. Kleingeld argumenta sobre a importância desses dois pontos no texto de Kant, com o seguinte raciocínio:

O ingrediente principal da “ideia” reguladora de história de Kant é a concepção de que a natureza (tanto física quanto psicológica) faz com que os seres humanos usem sua razão e exercitem sua liberdade da vontade. Como resultado, os seres humanos desenvolvem suas disposições racionais, o que conduz ao progresso em todas as áreas na qual a razão é empregada, da ciência à política, da moralidade à religião. (KLEINGELD, 2011, p. 108)

O ingrediente para que a natureza atinja esse papel são os antagonismos, que produzem um processo de desenvolvimento nada suave. Para a autora:

Na visão de Kant, os humanos têm uma característica psicológica peculiar, que ele chama de “insociável sociabilidade”. Esta é uma inclinação mista à interação social e ao isolamento e conflito. O antagonismo social que dela resulta conduz a consequências que são tão danosas que as pessoas saíram do estado de natureza por razões egoístas, e criaram um estado que regulará sua interação de acordo com leis. A mesma dinâmica do egoísmo, por sua vez, levará os Estados, em primeiro lugar, a entrar em guerra, mas depois os levará a buscar estabelecer uma federação internacional para produzir a paz. (KLEINGELD, 2011, p. 108)

Assim, para Kleingeld, a paz interna ou externamente ao Estado produz um ambiente mais adequado para atingir certo esclarecimento e, ao mesmo tempo, uma educação moral. Ela afirma que Kant acredita que, uma vez ocorrida a melhoria da educação moral e o

esclarecimento se tornar mais acessível à população como um todo, “a paz que fora estabelecida a partir do egoísmo e permanecera frágil por causa de sua origem, será finalmente endossada por razões morais e, assim, se tornará duradoura” (KLEINGELD, 2011, p. 108).

É importante, sobretudo, sinalizar a intenção da autora com o artigo, o que permite situar a sua posição no campo dos defensores do progresso moral. Na introdução do referido artigo, já se encontra a advertência: “Meu objetivo aqui não é justificar completamente a filosofia da história de Kant” (KLEINGELD, 2011, p. 107), a recusa é justificada explicando, principalmente, que “a afirmação de que o comportamento humano está gradativamente se tornando mais moral perdeu toda plausibilidade empírica que Kant pensou que ela ainda possuía” (KLEINGELD, 2011, p. 107). Ora, o argumento de Kleingeld aqui se aproxima do que foi expresso no capítulo anterior, quando se analisou a argumentação de Höffe, em que o autor foi enfático em sustentar a recusa do progresso moral, utilizando, entre outros argumentos, que os fatos históricos não corroboram a tese do progresso moral da humanidade. Na continuidade deste estudo, quanto a essa argumentação, observa-se de que modo Carvalho (2013) se opõe a essa perspectiva de Kleingeld. Por ora, a pergunta que norteia o texto é a que visa identificar qual o objetivo da autora se não é de justificar completamente a filosofia da história? Qual parte ela justifica e qual parte ela acha inconsistente? Vamos nos adiantar um pouco até a conclusão para indicar o propósito da autora quando coloca: “Defendi a noção de Kant de progresso moral e racional, inteiramente em termos de consistência.” (KLEINGELD, 2011, p. 107). O significado da defesa em termos de consistência é que a tese de Kant, sobre o progresso moral, precisa ter lugar em sua filosofia da história, porque textos como a *Crítica da razão pura*, por exemplo, oferecem os elementos para corroborar importante tese da história universal: a teleologia natural. Mas isso não significa que essa é uma defesa “em termos da verdade” (KLEINGELD, 2011, p. 129). Defender a consistência das principais teses da filosofia da história significa opor-se aos ataques que tentam mostrar que as passagens da filosofia da história não condizem com a filosofia crítica de Kant. Para manter a coerência entre a filosofia da história e a filosofia crítica, Kleingeld terá de mostrar, primeiro, que não existe um problema de validade universal, atemporalidade e inconsistência sistemática da leitura moral.

A autonomia da vontade e o universalismo moral são conceitos caros à filosofia prática kantiana e a relevância dos mesmos não está atrelada somente a pertinência de situa-los no campo da filosofia da história, de acordo com Nadai (2017):

Em autores como Karl-Otto Apel ou John Rawls, em Jürgen Habermas ou mesmo entre seus críticos, em diferentes perspectivas da filosofia moral e política contemporânea, encontra-se um dado comum: o reconhecimento de que autonomia da vontade e universalismo moral são ainda as fontes nas quais se deve beber quando se tem em vista responder satisfatoriamente aos problemas morais, éticos e políticos próprios da contemporaneidade, mesmo que não se deixe de reconhecer a necessidade de assentar em novas bases ou mesmo de reformular e atualizar o princípio moral fundamental que a elas subjaz. (NADAI, 2017, pp. 305-306)

Ademais, além de possibilitar a atualidade da filosofia prática de Kant, o universalismo moral e a autonomia da vontade, são peças centrais para situar o pensamento de Kant em relação à tradição de filósofos que escrevem sobre a filosofia moral. É, justamente, por meio desses conceitos que o filósofo prussiano irá solucionar os problemas de fundamentação de um agir moral, distinto dos fundamentos que seus predecessores apresentaram.

Assim, seja em virtude da atualidade dos conceitos para uma discussão política e moral, ou na coerência e consistência de uma resposta à tradição filosófica que lhe é anterior, o universalismo moral e a autonomia da vontade são os blocos de sustentação da filosofia prática. Um ataque a eles não só mina o projeto de uma história universal, mas também o sistema crítico no seu coração, ou seja, os fundamentos da filosofia prática. Por essas razões é mais que suficiente enfrentar as objeções que indicam haver uma contradição da filosofia da história com a filosofia moral, analisando um problema após o outro e apontando soluções que podem garantir a segurança no campo do agir moral.

O problema da validade universal se insere no cômputo das interpretações sobre a filosofia da história desenvolvida por Kant, ele é trazido à baila, com o objetivo de acusar a existência de uma inconsistência entre a noção de desenvolvimento racional com a noção de validade universal da lei moral. Kleingeld afirma que Yovel é o teórico que sustenta de forma contundente, a interpretação de que em obras como a *Ideia*, a razão é apresentada de forma historicizada, significando que pode ser entendida como uma faculdade que se desenvolve com o tempo. Ao que o próprio Yovel irá afirmar ser insustentável no âmbito da estrutura filosófica de Kant. Pois, se a razão se modifica (tese que Yovel crê está presente na filosofia da história de Kant) significa que a moral, também, está sujeita a modificações. No início do capítulo foi apresentada a existência de apenas um princípio moral e sua fundamentação encontra-se na universalidade da razão.

A lei moral é universal e vale para os homens pois eles pertencem ao grupo dos seres racionais em geral. Mesmo na razão humana mais comum pode-se observar o conceito de dever

como algo absoluto e necessário. Nessa medida, uma concepção de progresso na história que fosse constituída pela ideia de que a razão se desenvolve, anularia o esforço kantiano para fundamentar a moralidade sob bases sólidas. Em termos ilustrativos, uma concepção que se embrenhasse por tais caminhos permitiria pensar que os seres humanos do passado não estavam equiparados com a plenitude de sua racionalidade, o que justificaria uma insuficiência moral perante os seres humanos do presente. Despland (1973) é outro autor que indica a existência de uma tensão entre a filosofia da história e a metafísica dos costumes:

Razão, autonomia e moralidade são apresentadas na filosofia da história como surgindo no interior de um processo, enquanto que as leis do uso prático da razão, ou as leis da moralidade, são, na segunda Crítica, deduzidas transcendentemente e fundadas a priori; o que implica, portanto, que elas estão acima do processo do tempo e são 'eternamente válidas' [...] A filosofia da história [...] dissolve a distinção entre objetivamente e subjetivamente prático. A filosofia da história mostra como a lei moral 'objetiva' foi aprendida 'subjetivamente' pela espécie, ou por alguns membros dela, apenas em algum ponto do processo da história [...] Mas esse ponto de vista da filosofia da história torna a moralidade algo encarnado no processo histórico, relacionado, digamos, à experiência histórica [...] e isso não pode senão estar em tensão com o ponto de vista atemporal da Crítica da razão prática. (DESPLAND, 1973, *apud* NADAI, 2017, pp. 314-315)

Dada a situação apresentada, resta saber, qual a estratégia utilizada por Kleingeld para solucionar o problema da validade universal e sustentar a leitura de um desenvolvimento moral da espécie sem comprometer as bases da filosofia prática? A autora inicia sua resposta ao referido problema apontando que existe “uma compreensão insuficiente do modelo de desenvolvimento racional de Kant” (KLEINGELD, 2011, p. 105) na interpretação daqueles teóricos que sustentam haver a supracitada inconsistência. Uma vez que, em Kant, não é a razão que está sujeita a qualquer ordem de desenvolvimento e sim as disposições para o uso dela. Logo, a chave para solução do problema da validade universal encontra-se na distinção entre razão e disposições para seu uso.

De acordo com Kleingeld, Kant faz a distinção de três modos de uso da razão, os quais corresponde a três disposições: o uso técnico, o uso pragmático e o uso moral da razão. Sendo que o objetivo para o desenvolvimento das disposições para estes usos são a habilidade, a prudência, e a moralidade. No início do capítulo da dissertação já foi dispensada uma atenção suficiente sobre os usos da razão, por isso não cabe retornar a discussão, importa, entretanto, atentar-se para o núcleo duro da defesa de Kleingeld, ou seja: a espécie humana tem o poder de desenvolver suas disposições para realizar um uso mais adequado da racionalidade. O que é

possível, por meio da educação e do uso público da razão. Assim, a autora defende que o desenvolvimento presente na história é, justamente, a capacidade de fazer uso da razão, mas de modo algum a própria razão.

A solução encontrada com a análise do desenvolvimento das disposições para o uso da razão preserva a universalidade da estrutura racional e a garantia de que todos podem agir moralmente. Todavia, de acordo com Kleingeld, ainda é preciso enfrentar mais um problema decorrente da análise do desenvolvimento moral, o qual surge justamente por aceitar “a concepção de acordo com a qual as disposições racionais dos seres humanos se modificam” (KLEINGELD, 2011, p. 113), qual seja: o de que os seres humanos do passado, por terem as disposições para o uso da razão menos desenvolvidas não são igualmente capazes de agir moralmente, comparados com outros seres humanos que encontram as condições culturais mais propícias decorrentes de um acúmulo ocasionado por um desenvolvimento educacional, mediado pela pedagogia e também o fortalecimento das instituições sociais e culturais. Kleingeld apresenta as consequências do problema da igualdade moral nos seguintes termos: “se algumas gerações entram no mundo com faculdades morais mais superiormente desenvolvidas do que outras, isto pareceria implicar que algumas gerações são mais aptas para reconhecer e obedecer os comandos morais do que outras” (KLEINGELD, 2011, p. 114). Agora não é mais a insuficiência da razão em processo de desenvolvimento que traz o risco do relativismo moral, e sim, a aceitação do desenvolvimento das disposições. É como se os seres humanos que vem depois fossem mais livres para agir moralmente, pois encontram um legado educacional e cultural propício para tanto. Sendo assim, como enfrentar o problema, que mais uma vez parece minar a proposta da ação moral?

A autora pensa ter encontrado uma solução ao explicar que o desenvolvimento decorrente do processo histórico é distinto daquele presente na biologia. Sem dúvidas, tanto a história universal de um ponto de vista cosmopolita, quanto a natureza, podem ser pensadas de acordo com o princípio teleológico, entretanto, faz-se necessário realizar uma importante distinção: no que concerne a estrutura fisiológica de um organismo, o desenvolvimento natural de um ou todos órgãos ocorre por meio de uma transmissão em que os genitores legam para sua descendência ao se reproduzirem. No homem, conforme já apresentado amiúde na pesquisa, existem disposições distintas daquelas presente nos demais seres, e estão voltadas ao uso da razão. Para as últimas, as regras de desenvolvimento seguem um caminho diferente. De acordo com Kleingeld, não são condições genéticas, mas sim culturais e pedagógicas que determinam um pleno desenvolvimento das disposições para racionalidade. De acordo com Kant, a teoria

da pre-formação genérica, explica como no momento em que Deus criou as espécies de seres vivos, dotou cada uma delas com qualidades naturais que se desenvolvem de maneira constante. Como consequência a vida de cada ser vivo é um processo constante em que essas disposições originárias se desenvolvem. Na *Crítica da Faculdade do Juízo* o sistema da epigênese surge na seguinte passagem:

O sistema das gerações como meras eduções se denomina pré-formação individual, ou também teoria da evolução; o das gerações como produções é denominado sistema da *epigênese*. Este último também pode ser denominado sistema da pré-formação genérica, já que a faculdade produtiva daquele que gera, portanto a forma específica, é *virtualiter* pré-formada segundo as disposições internas conformes a fins que foram partilhadas ao tronco comum. Com base nisso, seria preferível chamar a teoria contrária à pré-formação individual de teoria da involução (ou do encapsulamento). (KANT, 2016a, p.320)

Não é a intenção do capítulo explorar a citação a fundo nem perceber o desdobramento dela no texto da terceira *Crítica*, a alusão a citação visa demonstrar como Kant conceitua a teoria da pre-formação genérica e a distingue da teoria da evolução. Pelo exposto é possível perceber a relação da referida teoria com a teleologia da primeira *Crítica*. Todavia, o que mais importa é compreender quais os recursos argumentativos de Kleingeld para mostrar que a forma como a teleologia funciona para promover o desenvolvimento das disposições para o uso da razão é distinto daquele que promove as disposições biológicas. Se na última a pre-formação genérica explica bem como a natureza alcança a sua finalidade nos seres vivos. Na segunda, outras forças são mobilizadas para que a natureza alcance o seu fim terminal. De acordo com Kleingeld, Kant pensa o desenvolvimento das disposições com uso para racionalidade ocorrendo mediante um processo de aprendizagem, sendo os resultados desses processos “transmitidos para as próximas gerações não de modo biológico, mas pedagógico, mediado por instituições pedagógicas, bem como sociais e culturais” (KLEINGELD, 2011, p. 116). Com isso, Kleingeld pensa poder resolver o problema da igualdade moral, argumentado que, todos os seres humanos nascem com as mesmas disposições, independente da época:

Os seres humanos de todas as épocas entram no mundo com exatamente as mesmas disposições racionais. Esta conclusão apresenta nítidas vantagens à luz da teoria moral de Kant, e esta pode ter sido outra razão pela qual ele a endossa. Se tivesse concebido o desenvolvimento das disposições racionais em analogia com o desenvolvimento da cor de pele, ele teria que ter considerado os seres humanos de diferentes épocas (e, talvez, seres humanos de diferentes culturas, ou alguma outra diferença no ‘ambiente’

moral análoga ao clima), como tendo um potencial moral cada vez mais diverso. (KLEINGELD, 2011, p. 116)

Isso significa, compreender a liberdade não como algo qualificado, ao contrário, Kant postula é que cada agente humano é livre. Por isso, pensar que existem homens menos livres e homens mais é algo insustentável, afinal, conforme apresentado no início do capítulo, todos os seres humanos são livres e dotados da capacidade de agir moralmente em qualquer momento da história e em qualquer cultura. Mesmo admitindo uma vantagem das gerações futuras, as quais podem se beneficiar das melhores condições de instrução educacional, científica e cultural, o progresso moral, continua e sempre será o resultado de atitudes espontâneas da liberdade.

Por fim, resta analisar o último dos problemas sinalizados pela tradição: o problema da atemporalidade. Ele surge, como consequência de atribuir o desenvolvimento moral ao processo de aprendizagem acumulado pela humanidade ao longo do tempo. Como pode ser pensado um desenvolvimento moral, se a moral é, conforme apresentada por Kant na Fundamentação, a priori e por isso atemporal? Uma vez que a moral é atemporal não pode estar sujeita a qualquer tipo de desenvolvimento no tempo. Por fim, os intérpretes que identificam o problema ainda apresentam a seguinte consequência: O desenvolvimento da moral depende de um aperfeiçoamento educacional e organização das instituições, o que implica em amenizar o julgamento de alguém, uma vez que esse não pode agir corretamente, pois não lhe foi ensinado, ou mesmo pois ainda lhe era desconhecido em sua época.

Para Kleingeld, as condições históricas não são responsáveis pela criação da moral, e sim oferecem um terreno fértil para um aprofundamento da compreensão do que é a moral, e como Kant salienta em diversas passagens da *Ideia*, essa compreensão corre de forma lenta, mediante, inclusive, diversas rupturas e aparentes retrocessos. De acordo com a autora:

Entretanto, se formulado do seguinte modo, a tensão entre “atemporal” e “histórico” pode ser facilmente dissolvida. A acusação de uma contradição proposital se apoia numa falha em distinguir entre a *criação* e a *descoberta* do princípio moral. Ao dizer que a história é um processo de aprendizagem no qual uma tosca capacidade para o discernimento moral se desenvolve até alcançar uma outra refinada, Kant não está afirmando que as exigências morais são *criadas* em uma determinada época da história mas, antes, que elas vêm a ser *completamente compreendidas* de modo gradual. Esta é uma distinção plausível de se estabelecer. O fato de que não se compreende totalmente algo de modo imediato, mas tem que se aprendê-lo, não significa que isto não fosse válido antes de ser aprendido. De modo análogo, o fato de que uma nítida compreensão da moralidade enquanto autonomia é o resultado de um longo processo de aprendizagem histórico não é por si só incompatível com a validade

absoluta e atemporal da lei moral. Para Kant, a validade normativa da lei moral não depende do fato de ser subjetivamente reconhecida como tal. Inversamente, o que é objetivamente válido não se torna menos válido se é aprendido (subjetivamente) apenas em determinada época da história. Assim, a filosofia da história de Kant não borra a distinção entre ‘objetivo’ e ‘subjetivo’. (KLEINGELD, 2011, p. 119)

Por fim, após ter enfrentado e respondido aos problemas apresentados pela tradição de estudiosos dos textos sobre filosofia da história desenvolvidos por Kant, Kleingeld pode oferecer um horizonte seguro para se pensar o progresso moral, porém, conforme salienta a autora, numa perspectiva de que “a teoria moral de Kant deixa espaço para a noção de progresso moral [...] ainda que se desista da crença num progresso moral efetivo” (KLEINGELD, 2011, p. 130). Isso significa que é no universo conceitual da filosofia prática que a proposta do progresso moral tem seu lugar garantido. A forma como a história universal foi pensada por Kant, coloca a constituição de uma sociedade ética como o fim da história, e permite pensá-la em conformidade com os princípios da “Doutrina da virtude” da *Metafísica dos costumes*. O que é necessário para que as exigências da moralidade sejam racionais. Desse modo, a autora é uma importante intérprete do progresso moral, pois, ao responder aos problemas colocados pela tradição, autoriza pensar a filosofia da história como um esforço intelectual importante para “apresentar uma descrição de como as exigências morais podem ser realizadas no mundo, e como a ação moral livre pode mudar o mundo para melhor” (KLEINGELD, 2011, p. 130).

Na sua tese, *Teleologia e moral na Ideia de uma história universal*, de um ponto de vista cosmopolita, Carvalho (2013) afirma que a filosofia da história desenvolvida por Kant é um objeto tanto da sua filosofia teórica quanto da sua filosofia prática, cujo interesse teórico consiste em, a partir de uma ideia reguladora, encontrar um todo sistemático no caos aparente da história humana, e o interesse prático, ao considerar a natureza, agora como providência, busca demonstrar que a história da humanidade é guiada para uma destinação moral, isto é, o que se pode esperar da história, caso ela seja guiada conforme uma intenção é, em seu fim terminal, uma sociedade ética.

A construção argumentativa de Carvalho (2013), inicialmente, pauta-se em demonstrar de que modo a filosofia da história de Kant pode ser situada dentro do sistema crítico. Objetivo alcançado pela autora, ao vincular a obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* com a *Crítica da razão pura*. A articulação entre as obras foi possível, pois, em ambas, é possível pensar a natureza de forma teleológica. Na segunda obra, a teleologia tem como objetivo atender a uma exigência racional que visa a uma unidade coletiva dos conhecimentos, isso porque, “tal como o entendimento reúne por conceitos o que há de diverso

no objeto, assim também a razão, por sua vez, reúne por intermédio das ideias o diverso dos conceitos, propondo uma certa unidade coletiva” (KANT, 2013b, p. 534, B 672). De acordo com Carvalho (2013, p. 70), “na primeira Crítica, no capítulo três da ‘Doutrina transcendental do método’, Kant, já havia advertido que os nossos conhecimentos devem formar um sistema e não uma rapsódia”. Além da razão, pelo uso das ideias, visando a uma organização sistemática das coisas da natureza, ela busca um objeto de tal ideia de unidade do conhecimento, não na experiência, pois a ideia, como foi visto em suas palavras, em precedência, não recorre a sensibilidade, e sim o entendimento, reunindo o diverso dos conceitos. No “Apêndice à dialética transcendental” a busca por este objeto da ideia é justificada nos seguintes termos:

Não podemos servir-nos com segurança de um conceito a priori se não tivermos efetuado a sua dedução transcendental. As idéias da razão pura não permitem, é certo, uma dedução da mesma espécie da das categorias; mas, para que tenham algum valor objetivo, por indeterminado que seja, e para que não representem apenas meras entidades da razão (entia rationis ratiocinantis), tem de ser de qualquer modo possível a sua dedução, embora se afaste muito da que se pode efetuar com as categorias. Assim se completa a tarefa crítica da razão pura e é a ela que nos dedicaremos agora. (KANT, 2013b, p. 550, B 698).

O primeiro argumento que emerge desse trecho é a impossibilidade de realizar uma dedução transcendental, no campo das ideias da razão, nos mesmos moldes que pode ser efetuada com as categorias, e isso porque a dedução, nesse último sentido, refere-se ao “modo pelo qual esses conceitos se podem referir *a priori* a estes objetos” (KANT, 2013b, p. 120, B 117). A única possibilidade mediante a qual os objetos podem ser dados aos seres humanos é pela sensibilidade, que consiste na possibilidade da mente ser afetada pelos objetos. Uma vez que uma ideia, como um conceito da razão, não pode se confinar nos limites da experiência, ela não estabelece comunicação direta com a sensibilidade. Porém, ainda na citação, Kant adverte sobre a necessidade de se efetuar um tipo de dedução dessas ideias da razão, para que ela tenha algum valor objetivo. Para realizar a dedução dessas ideias, faz-se necessário encontrar-lhe um objeto distinto daquele que é dado à sensibilidade e que “serve tão-só para nos permitir a representação de outros objetos, mediante a relação com essa ideia, na sua unidade sistemática, ou seja, indiretamente” (KANT, 2013b, p. 550, B 698). Conforme segue a argumentação kantiana na primeira *Crítica*, mediante um análogo ao esquema da sensibilidade, chega-se ao conceito de uma inteligência suprema, que, como uma:

[...] simples idéia, isto é, que a sua realidade objetiva não consiste na referência direta a um objeto (porque nesse sentido não poderíamos justificar a sua validade objetiva);

é apenas o esquema de um conceito de uma coisa em geral, ordenado de acordo com as condições da máxima unidade racional e servindo unicamente para conservar a maior unidade sistemática no uso empírico da nossa razão, na medida em que, de certa maneira, o objeto da experiência se deriva do objeto imaginário dessa idéia, como de seu fundamento ou causa. Em tal caso, diz-se, por exemplo, que as coisas do mundo I têm de ser consideradas como se derivassem a sua existência de uma inteligência suprema. Deste modo, a idéia é, em verdade, somente um conceito heurístico e não um conceito ostensivo e indica, não como é constituído um objeto, mas como, sob a sua orientação, devemos procurar a constituição e ligação dos objetos da experiência em geral. (KANT, 2013b, p. 550-551, B 698-B 699).

De acordo com Carvalho (2013), na “Dialética transcendental” e no seu “Apêndice”, a inteligência suprema é pensada por analogia com os objetos da experiência somente como objeto na ideia, e não constituindo uma realidade objetiva. Desse modo, ao ser pensado como objeto na ideia, não pode ser reivindicado uma existência para ele.

Sobre o uso do pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant, ainda é importante atentar-se para o que expressa Beckenkamp (2008, p. 5):

[...] a esquematização analógica das idéias permite pensar o conjunto dos objetos da experiência apenas como se fossem ordenados segundo um esquema racional concebido em idéia. A expressão recorrente “como se” indica sempre um procedimento analógico subjacente, que pode ser explicitado ao se converter a frase com a expressão “como se” numa frase com a expressão “em analogia com”.

Como consequência, segundo Carvalho (2013), o modo como na *Crítica da razão pura*, Kant recorre a um fio condutor a fim de encontrar um sistema em meio a um agregado de coisas e possa ser utilizado na história para pensá-la em sentido universal, compreendendo os acontecimentos históricos por meio da razão, encontrando aí um plano oculto da natureza, o qual permite pensar o desenvolvimento progressivo do homem na história.

No final do capítulo anterior procuramos, dentre outras coisas, demonstrar o *status* teórico da *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, mostramos que ela teve o seu caminho preparado, pela *Dialética transcendental* da *Crítica da razão pura*, através da concepção de ideia reguladora e, por assim dizer, de Deus como o foco imaginário permitido pelo simbolismo analógico. Em outras palavras, através de uma abordagem teleológica da natureza pôde a história (*Geschichte*) também ser vislumbrada, por Kant, teleologicamente. Dessa forma, apesar de conceitos como ideia reguladora, Deus, teleologia, originariamente, terem uma ligação direta com a esfera teórica, não só não se verifica na primeira Crítica nenhum impedimento suficiente para o desdobramento deles na filosofia da história, como é, de fato, visível tal desdobramento na Ideia, como condição de possibilidade para pensar a história como sistema. (CARVALHO, 2013, p. 68).

Ademais, ainda para Carvalho (2013), diferentemente do que ocorre na investigação da natureza, na história, o uso regulatório das ideias tem como objetivo pensar um progresso da humanidade. A noção de progresso assume um interesse especulativo e um interesse prático, e os dois se unem, mas o primado é do prático, visto que “a exigência inscrita na razão prática, que leva ao sentido da história é a realização da moral na história” (CARVALHO, 2013, p.81). O interesse teórico e a forma como ele é apresentado na filosofia da história desenvolvida por Kant autorizam pensar a natureza de uma perspectiva teleológica, o que é um meio para considerar a história do mundo sob um ponto de vista moral, pois “a moralidade representa a maior meta a ser alcançada pela espécie humana” (CARVALHO, 2013, p. 75). Ainda de acordo com Carvalho:

[...] não se trata na *Ideia* apenas de uma transposição do modelo empregado no conhecimento da natureza para a filosofia da história, pois a história humana considerada sob o prisma de uma natureza teleológica pode ser entendida como o desenvolvimento progressivo da disposição originária da razão para a moralidade e isto tem suas implicações. (CARVALHO, 2013, p. 91).

A primeira implicação do desenvolvimento das disposições naturais voltadas para o uso da razão é a de propiciar aos homens uma superação gradativa dos instintos, nesse sentido, a moral é o único aspecto da razão que possibilita a elevação do homem para além da animalidade, conduzindo-o para uma finalidade mais elevada, em que “moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade” (KANT, 2009, p. 265), que tem valor por si. A segunda implicação é a de que a moralização da humanidade é o fim colocado pela natureza para os seres racionais, meta que os homens devem poder realizar. Por isso, Carvalho (2013, p. 92) pode afirmar:

Destarte, a tarefa imputada pela natureza à humanidade – tarefa inscrita na própria natureza humana tem precisamente um movimento fundamental, que é o da superação do instinto pela razão, portanto, quanto maior o grau de esclarecimento, isto é, do aumento de luzes dos seres racionais (leve isso o tempo que necessitar), mais próximos estarão da plena realização do *plano da natureza*.

Os homens, assim como os demais organismos presentes na natureza, possuem disposições naturais que se desenvolvem em conformidade a fins. A razão é a disposição que permite identificar o homem como “a única criatura racional sobre a terra” (KANT, 1986, p. 11) e que permite ao homem ter a liberdade que o animal não possui. Esta singularidade tem

uma consequência importante, pois, enquanto os demais organismos encontrados na natureza são unicamente guiados pelos instintos e, por isso, seu desenvolvimento compete unicamente à natureza, ao homem é possibilitado escapar dos instintos e ser responsável pelo desenvolvimento das disposições para o uso da razão.

É o homem que realiza a história através de seu próprio esforço, na medida em que através de sua ação se modifica e faz a si mesmo. Em outras palavras, somente ele pode se elevar acima da animalidade e desenvolver sua racionalidade e, por conseguinte, sua própria humanidade, transformando-se gradualmente em um ser moral – isto equivale a construir a história. (CARVALHO, 2013, p. 101)

Primeiramente, tem-se a intenção da natureza como argumento para que o desenvolvimento das disposições de qualquer organismo seja alcançado, o discorrer desse argumento conduz a análise da condição do homem como um tipo de organismo diferenciado por ser portador da razão, aqui, ainda se encontra o terreno do interesse especulativo, que se fecha quando Carvalho problematiza a condição do desenvolvimento das disposições na espécie humana:

Na primeira *Crítica*, ele já havia afirmado, que “é totalmente impossível demonstrar que uma disposição da natureza, seja ela qual for, não tenha qualquer finalidade.” Logo, toda e qualquer disposição natural possui um fim, inclusive as disposições naturais humanas. Por outro lado, se nos demais seres a natureza cumpre seu propósito, por qual razão, somente no tocante aos homens, tornar-se-ia suspeita “de ser um jogo infantil”. (CARVALHO, 2013, p.93).

Em seguida infere que, do ponto de vista teórico, imaginar uma disposição da natureza que não tenha uma finalidade não seria razoável nem justificável, restando para os seres humanos “apenas a, nada consoladora, desesperança”. Acrescente-se que a impossibilidade do desenvolvimento de uma disposição natural implica também na abolição de todos os princípios práticos. Em que por princípios práticos Carvalho afirma o seguinte:

O texto não explicita quais são esses princípios práticos, porém, apresentaremos razões suficientes para demonstrar que Kant está se referindo a princípios pragmáticos e a princípios morais. Uma dessas razões pode ser extraída da primeira *Crítica*, mais especificamente, do *Cânone da razão pura*.

No *Cânone*, após apresentar os motivos que o levam a concluir que os três objetos da razão, a saber, a liberdade da vontade, a imortalidade da alma e a existência de Deus, não são necessários para o saber, admite, no entanto, que estes possuem uma importância na ordem prática define o prático como ‘tudo aquilo que é possível pela liberdade’. Tendo em vista esta definição, explica que nosso livre arbítrio pode ser determinado por condições empíricas, caso em que a razão só pode fornecer ‘leis

práticas da nossa livre conduta, próprias para nos alcançarem os fins recomendados pelos sentidos’. Estas leis são chamadas de pragmáticas. (CARVALHO, 2013, p.93)

Além das leis denominadas de pragmáticas, tem-se, como princípios práticos, as leis morais, as quais são puras e incondicionadas e “exprimem *o que deve acontecer*, embora nunca aconteça, e distinguindo-se assim das leis naturais, que apenas tratam *do que acontece*” (KANT, 2013b, p. 638, B 830)

As leis pragmáticas vinculam-se aos fins dados pelas nossas inclinações e, de acordo com Kant, esses podem ser unificados em único fim que é a felicidade, entretanto, conforme fora analisado, a felicidade é um bem por demais relativo para que se busque nele princípios universais e necessários, restando ao homem recorrer unicamente à lei moral, como aquele princípio prático que pode ser dado *a priori* pela razão.

A conclusão à qual Carvalho (2013) chega é que a impossibilidade da realização do desenvolvimento das disposições naturais orientadas para o uso da razão comprometeria a existência dos princípios práticos, seja de ordem pragmática ou de ordem moral. O que nitidamente representa uma incoerência com os pressupostos teóricos e práticos do sistema kantiano. Ademais, a compreensão da liberdade humana como elemento capaz de construir conquistas sociais e desenvolvimento moral para pôr limites aos jogos infantis de guerra e brutalidades é um dever que a razão convida, senão obriga, o homem a realizar. Sobre a relação entre razão, liberdade e história, importa atentar-se para o que Carvalho expressa:

É o homem que realiza a história através de seu próprio esforço, na medida em que através de sua ação se modifica e faz a si mesmo. Em outras palavras, somente ele pode se elevar acima da animalidade e desenvolver sua racionalidade e, por conseguinte, sua própria humanidade, transformando-se gradualmente em um ser moral – isto equivale a construir a história. (CARVALHO, 2013, p. 101)

Até aqui o que foi apresentado relativamente à interpretação de Carvalho teve a função de justificar a necessidade do progresso moral, tanto no tocante ao interesse teórico quanto prático da filosofia da história. Faz-se necessário, porém, analisar o termo moral no seu uso estrito, enquanto ética, para compreender a justificativa da autora para a defesa da inserção do desenvolvimento moral na história universal apresentada por Kant. Todavia é importante salientar que as justificativas teórica e prática apresentadas por Carvalho já se apresentam como um recurso importante para a defesa do progresso moral, tendo em vista que se sustentam na premissa de que desconsiderar o progresso moral na filosofia da história seria como

desconsiderar a finalidade do plano oculto da natureza e os fins práticos propostos pela astúcia da natureza para a espécie humana.

É a partir da análise do conceito de moral que Carvalho distingue a moral enquanto ética e a moral enquanto direito, e fá-lo traçando o mesmo itinerário realizado aqui nesta pesquisa, ao afirmar que “a diferença entre a ação legal e a ação moral não reside propriamente na lei, mas na forma de obrigação ou modo como nos conformamos à lei” (CARVALHO, 2013, p. 96). No campo do Direito, as ações humanas referem-se a leis externas e dão-se conforme a lei; no campo ético, as ações humanas conformam-se aos princípios internos que têm como móbil do seu mandamento a obrigação. Não nos detemos na distinção efetuada pela autora, pois os argumentos utilizados são os mesmos que foram apresentados no capítulo anterior, quando a distinção entre ética e Direito fora efetuada, cumpre afirmar unicamente o ponto no qual a intérprete justifica a necessidade de, primeiro, atentar-se para a distinção e, segundo, sinalizar que, quando se está falando de um desenvolvimento moral, Carvalho não está restringindo o desenvolvimento unicamente ao escopo jurídico, o que, para ela, representa uma insuficiência para compreensão da noção de progresso moral em Kant.

A distinção entre moral enquanto Direito e enquanto ética é importante não só na interpretação sobre a “Metafísica dos costumes”, mas também na história; e Carvalho adverte que: “Na *Ideia de uma história universal* é fácil perceber a presença dessas duas dimensões na qual a sociedade se desdobra, a legal e a moral, bem como a referência à primeira, como aquela na qual as condições para o desenvolvimento da segunda podem ser geradas.” (CARVALHO, 2013, p. 97).

A distinção entre o que é do interesse da ética e o que é do interesse do Direito e como ambos os interesses se relacionam é importante para não confundir ética com Direito, ou tomar os termos como se fossem únicos e, sobretudo, para compreender a finalidade de cada conceito. A finalidade mais importante emerge da citação no final dela, quando a autora indica que o direito é o caminho para o desenvolvimento moral, pois, dando continuidade à argumentação, é somente em uma sociedade civil que a humanidade consegue:

[...] alcançar o desenvolvimento de todas as suas disposições, sendo este o propósito da natureza, que deseja que ela “proporcione a si mesma este propósito, como todos os outros fins de sua destinação”. Configura-se, por isso, como a mais elevada tarefa da espécie humana atingir uma constituição perfeitamente justa, porque, como enfatiza Kant, “a natureza somente pode alcançar seus outros propósitos relativamente

à nossa espécie por meio da solução e cumprimento daquela tarefa”. (CARVALHO, 2013, p. 98)

Em seguida, a intérprete, de forma enfática, justifica qual a intenção de Kant ao denominar a sociedade civil como “a mais elevada tarefa da natureza para espécie humana” (KANT, 1986, p.15). *In verbis*:

[...] os fins que a humanidade deve perseguir não são apenas os jurídicos, na medida em que há outros fins de sua destinação, que, sob certa medida, dependem da realização destes para serem atingidos. Assim, uma constituição perfeitamente justa representa a mais elevada tarefa, na medida em que é meio para a humanidade atingir uma ainda mais excelente, a saber, o seu desenvolvimento moral. Com efeito, a moralidade é o fim a ser alcançado pela espécie humana e quanto mais progresso houver no âmbito das instituições políticas, tanto maior será a possibilidade da espécie progredir moralmente e, conseqüentemente, de atingir esse telos. (CARVALHO, 2013, p. 98)

Não por acaso Carvalho (2013) comenta a frase “a mais elevada tarefa da natureza para espécie humana”. A frase faz parte do texto da “Quinta proposição” da *Ideia* e é recorrentemente utilizada, pelos defensores da primazia do progresso jurídico, como argumento hermenêutico para justificar que em virtude de a sociedade civil ser a mais elevada tarefa da natureza, ela é a única possível e mensurável para o progresso na história. Importa indicar que, ao final da sua argumentação, a autora ainda acrescenta mais uma razão para compreender o progresso no âmbito político, como meio para a constituição de uma sociedade ética, é que o progresso jurídico produz um tipo de organização entre os seres humanos, a qual, por meio de sucessivas experiências, aperfeiçoamento das instituições políticas e educacionais, impacta positivamente a forma de agir dos seres humanos. Uma forma de agir pela qual a obrigação estará mais afeita ao mandamento interno que as leis propriamente.

A natureza faz uso dos antagonismos para tirar o homem da inércia, desenvolver suas capacidades e gerenciar os conflitos oriundos da convivência com outros humanos, conduzindo a humanidade para uma sociedade civil que administre universalmente o Direito. Mas como a natureza investiu os homens da faculdade da razão, ela tem um fim especial pela eles. Ela lhes reserva um propósito além daquele que se configura no campo do Direito e da política. Um fim supremo, pois:

O desenvolvimento de todas as disposições humanas e, mais especificamente, o desenvolvimento da disposição moral, admitindo-se esta como a mais excelente, quando pensada em termos de espécie e não de indivíduo depende de um caminhar da

humanidade em direção à constituição política perfeita, que, como vimos, depende também do enfrentamento do problema da relação legal entre os Estados. Só nesse contexto a sociedade moral, sociedade para onde aponta o plano oculto da natureza, encontra as condições ideais para sua eclosão, pois como vimos, é somente no seio do cosmopolitismo que todas as disposições originais podem se desenvolver. (CARVALHO, 2013, p. 109)

Aqui a colocação de Carvalho, para justificar a necessidade de inserir o progresso moral na filosofia da história desenvolvida por Kant, centra-se na argumentação de que a sociedade civil, por mais perfeita que seja, não é o único nem mesmo o principal *telos* da natureza para os seres humanos, segundo a intérprete, a compreensão de qual seja o verdadeiro fim da natureza para os seres racionais permite chegar a uma compreensão da necessidade do progresso moral na história:

Tudo depende, então, de entender qual seria o verdadeiro fim da natureza para os seres racionais, pois apenas nessa perspectiva é possível compreender que há fins que podem, tranquilamente, ser alcançados tão somente pelo instinto, mas que há outros, como os que se referem à moralidade, que só podem ser alcançados pela razão e mediante o constrangimento dos fins da inclinação – sendo estes obtidos, seguramente, de forma mais morosa e penosa. Na *Fundamentação*, por exemplo, o fim a que se destina a razão prática é a fundação da boa vontade, que, por sua vez, seria condição para toda pretensão de um agir moral; na *Ideia*, a consecução da sociedade ética. Ambos os fins apontam para a afinidade e relação intrínseca que as duas obras, em seu significado mais profundo, guardam entre si, uma vez que acenam para a mesma direção, a saber, o melhoramento moral da humanidade. Em última instância, isto quer dizer, que não há como falar do jogo da natureza e esquecer o jogo da liberdade. (CARVALHO, 2013, p. 111)

Um dos elementos que faz parte da trama do jogo da natureza e representa uma condição importante para compreensão da história universal é a sociável insociabilidade, descrita por Kant na quarta proposição da *Ideia* como sendo o meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as disposições da espécie humana. Isso quer dizer que a natureza se utiliza do conflito para promover o desenvolvimento. Inicialmente, o conflito impele os homens para criação de uma sociedade civil e uma constituição justa, um Estado de Direito que possa gerir a relação entre as liberdades, conduzindo o homem da rudeza à cultura, o que permitirá um esclarecimento constante, proporcionando o surgimento de cidadãos e governantes dotados de uma boa vontade, o que, segundo Carvalho, pode ser claramente percebido quando o filósofo de Königsberg assevera: “a fundação de um modo de pensar que pode transformar, com o tempo, as toscas disposições naturais para o discernimento moral em princípios práticos determinados” (KANT, 1986, p.13). Assim, quando se articula o jogo da natureza com o jogo da liberdade, é possível compreender um papel mais orgânico e sistemático

do antagonismo, representando a “causa não só do progresso político, porém, sob certa medida, do progresso moral” (CARVALHO, 2013, p. 112). Com isso, não se trata mais de ver a insociável sociabilidade como um entrave para pensar a proposta do progresso moral, confrontando aqui a interpretação de Höffe, para o qual a insociável sociabilidade é um fato antropológico insuperável e, por isso, torna-se inexorável o progresso moral. Na compreensão de Carvalho, a condição antropológica dos antagonismos, não é o entrave para constituição de uma sociedade ética, ao contrário, é uma estratégia para, primeiro, impulsionar a espécie racional para o Estado de garantia dos direitos e, só a partir daí, possibilitar a transformação da sociedade em um todo moral.

Esse conflito, evidentemente, não será mais expressão de uma liberdade selvagem, tal como ocorria no estado de natureza jurídico ou no estado de natureza ético, mas de uma liberdade que aos poucos vai se disciplinando e esclarecendo; isto porque a insociabilidade “por si mesma é obrigada a se disciplinar”. (CARVALHO, 2013, p. 112)

Por fim, no que concerne à relação entre o plano da natureza que atinge seu fim mediante os antagonismos dispostos nos homens, é importante atentar para uma última correlação que a intérprete realiza quando indica as duas formas recorrentes de se tratar o plano da natureza:

Ora, a natureza concebida teleologicamente, permite, no entanto, através da derradeira utilidade mencionada, pensar o *plano da natureza* como *Providência*, fazendo-o assumir, enquanto tal, um papel que não mais se restringe ao teórico, um papel que é da ordem do prático, um papel moral. Não por acaso diz Kant, como vimos, que: *Uma tal justificação da natureza - ou melhor, da Providência - não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo.*

É a natureza, o *plano da natureza*, agora entendido como *Providência*, que justifica considerar a história do mundo sob *um ponto de vista particular*, um ponto de vista moral. Assim, embora de uma hipótese teórica não se possam obter conclusões morais ostensivas, isto não significa que ela não coopere para revelar a moralidade como destinação, por excelência, da história da humanidade e, nesse sentido, revelar o interesse moral que justifica tal história, do qual a noção de *Providência* testemunha. (CARVALHO, 2013, p. 125)

Nas palavras de Carvalho são considerados dois níveis semânticos presentes na expressão “Plano da Natureza”. No primeiro nível semântico, a natureza tem um interesse teórico, pois, ao contemplar os diversos acontecimentos do mundo, busca-se perguntar pela finalidade desses acontecimentos e de que modo, ou seja, a partir de que fio condutor pode-se organizar os acontecimentos como se estes tivessem um fim. Para Carvalho (2013, p. 126):

“Nesse primeiro nível semântico, o recurso ao plano da natureza tem apenas um caráter regulador para a história”. A providência é o segundo nível semântico utilizado para compreender o “Plano da Natureza”, com esse nível, Kant está sinalizando um interesse prático do uso da intenção da natureza, o qual pretende afirmar que a crença em uma sabedoria suprema leva à possibilidade de um aperfeiçoamento moral do gênero humano. Como foi referido, o primeiro nível semântico está vinculado ao interesse teórico e o segundo, ao interesse prático, porém ambos os interesses se conectam quando se compreende que “o aperfeiçoamento moral da espécie é um fim da natureza, porque ela constituiu moralmente a razão, na medida em que a disposição moral é uma das disposições naturais do homem” (CARVALHO, 2013, p. 143). O fim da natureza é que as disposições presentes no gênero humano se desenvolvam à medida que os homens consigam se socializar e criar instituições que limitem os danos causados pelos antagonismos e usos inadequados da liberdade, entretanto, como a natureza não pode obrigar o homem a agir conforme a moral, pois isso representaria um grave equívoco à noção de autonomia, só a razão prática pode orientar uma ação moral. O uso da liberdade guiado por um mandamento que limite internamente os instintos e inclinações é requisito da esfera da filosofia prática kantiana, isso, entretanto, só é possível em uma ordem mais ampla pela qual atinja o máximo número de pessoas na sociedade, se for possível o desenvolvimento da disposição moral. O interesse prático da filosofia da história é o do desenvolvimento das disposições, as quais marcam uma nítida diferença que existe entre os homens e os demais seres da natureza. Para Carvalho, ao comentar um trecho da *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, é possível encontrar três disposições humanas na referida obra, a técnica, a pragmática e a moral, sendo que a última é a mais excelente das disposições. A intérprete prossegue argumentando que é possível encontrar referências indiretas as três disposições na *Ideia*, pois, de acordo com a disposição técnica, é o homem que “através de sua capacidade e esforço racional deve avançar teórica e praticamente na construção de seu bem-estar material” (CARVALHO, 2013, p. 146), ou por meio do desenvolvimento da disposição pragmática, deve: “produzir seu bem-estar social, ‘todos os prazeres que podem tornar a vida agradável, mesmo sua perspicácia e prudência’, que, por sua vez, concerne à civilidade, isto é, ao bom convívio com os outros” (CARVALHO, 2013, p. 146) e, por fim, o desenvolvimento da disposição moral, uma vez que é o “homem (única criatura racional sobre a terra)” (KANT, 1986, p. 11) a única espécie que a natureza dotou de uma razão com o intuito, obviamente, e necessário para produzir numa escala crescente a vontade boa, a produção dessa vontade é, conforme se verificou na interpretação de Carvalho, o fim mais elevado da razão, o qual a razão destinou ao gênero humano.

As disposições, como a moralidade, estão presentes em todos os homens à espera das condições para que se possam manifestar e desenvolver, é desse modo que os elementos culturais relacionados à realidade dos homens cooperam para auxiliar ou não no desenvolvimento das disposições técnica, pragmática ou moral. Aqui, além da política, a educação é outro elemento importante para compreender que “a humanidade pode ser educada e que esse processo de educação justificaria um maior desenvolvimento moral de uma geração em relação a outras” (CARVALHO, 2013, p.151). O aparente otimismo de Carvalho não a impossibilita de reconhecer a pertinência de uma crítica à proposta de um desenvolvimento moral da humanidade, qual seja? A da pequena ou quase insuficiente quantidade de acontecimentos históricos que permitam revelar alguma melhoria moral da humanidade. Ainda assim a intérprete não deixa de ponderar sobre e busca na própria ideia da liberdade uma ressalva para a insuficiência de dados:

Por outro lado, como esta depende da liberdade humana, torna-se ainda mais imprevisível, portanto, a resposta à pergunta sobre se estará a humanidade em constante progresso. Conforme observa Terra ‘Não é possível responder [...] apenas pela experiência. Pode-se constatar que durante alguns períodos houve progresso, mas como o homem é livre ele poderia mudar o rumo das coisas’. (CARVALHO, 2013, p. 156)

A autora aceita o argumento para, em seguida, aduzir:

Entretanto, a implicação dessa ponderação não é a taxativa negação da marcha do progresso humano. A experiência nos fornece sinais, mas não podemos fazer disso uma ciência infalível, tampouco, considerar o progresso para o melhor impossível. Como observa Santiago: ‘A esperança que surge dos fatos históricos não está ligada a uma perspectiva científica, tampouco a um pressentimento surgido dos bons desejos, sim a uma expectativa moral, essencialmente racional’. (CARVALHO, 2013, p. 156)

Ou seja, o elemento distintivo racional no homem, que o torna distinto dos demais seres, é um dos principais elementos que possibilitará o desenvolvimento moral do gênero. Primeiro porque a natureza age segundo fins e, por último, porque é um dever do homem promover o desenvolvimento para alcançar o fim mais supremo.

Carvalho ainda adverte que, ao entrar em sociedade civil, o homem se torna civilizado, a civilidade está atrelada ao desenvolvimento da prudência, que diz respeito ao uso da razão no âmbito pragmático em relação ao comportamento social, a prudência, que consiste na arte de usar os homens a nosso próprio proveito. E tal uso adquire um *status* legal à medida que as

relações públicas, os acordos e contratos são estabelecidos. Tudo isso é necessário e indica um desenvolvimento das disposições humanas, porém não deve ser considerado o último estágio da humanidade, pois a civilidade que faz brotar a prudência ainda é um terreno da disciplina dos pensadores para que se possa viver legalmente de forma conjunta, aqui ainda é a força da lei do Direito que mantém a ordem por meio de certos constrangimentos sociais. Nesse contexto, a liberdade do gênero ainda não alcançou seu pleno potencial, que consiste em poder ser livre e ser constrangido unicamente pelo mandamento que brota da sua razão. A civilização é um meio para atingir o fim terminal, nas considerações de Carvalho (2013, p. 167):

Por outro lado, para que o ideal de um reino dos fins seja buscado em um mundo público, faz-se imprescindível que esse mundo público seja construído de modo a criar condições para o desenvolvimento da moral e, portanto, para a realização na história de um mundo moral e, nessa medida, também parece haver um equívoco na leitura de Alves, posto que, podem existir, sim, condições mediando a realização da sociedade moral, muito embora, o único fundamento capaz de determinar, imediata e incondicionalmente, o agir moral, de cada indivíduo, seja o dever.

Em Carvalho, a leitura do progresso moral, conforme se viu se justifica pelo interesse teórico articulado com o interesse prático presente na *Ideia*. O interesse teórico que permite vincular a filosofia da história dentro do sistema crítico é o que a partir da noção de uso regulador da ideia, permite pensar a natureza como uma providência, na qual dispões a natureza humana com certas qualidades que ao encontrar as condições adequadas podem se desenvolver. Na espécie humana, essa qualidade são as disposições para o uso da razão, tendo entre elas a mais importante que é a moral. A moral, como o fim terminal para a humanidade, o último estágio do progresso necessita de um terreno social propício, a educação, a política, uma constituição república, para se desenvolver. O desenvolvimento moral da humanidade é uma exigência da razão prática, noção de progresso presente na história, que dialoga com os pressupostos da filosofia prática kantiana.

Em soma ao coro de intérpretes da leitura de um progresso moral, Klein introduz um importante argumento para pensar o progresso na história como uma conquista não somente política, mas também da constituição de uma sociedade moral. O argumento de Klein inaugura um novo conceito, trazido à baila para apresentar nova roupagem a proposta do progresso moral: o conceito de virtude moral. Um conceito próprio para diferenciar a realização moral presente nas obras sobre a religião e a moral, das obras que tratam da filosofia da história.

Para o intérprete o conceito de uma virtude moral que pode ser desenvolvido num contexto político e antropológico faz-se necessário, pois uma imagem ética do mundo, abre espaço para se considerar a dimensão da esperança, enquanto um sentimento responsável por vincular o que é daquilo que deve ser. Importa sinalizar a razão para Klein recusar o conceito de virtude ética, termo que semanticamente parece se aproximar da Doutrina da virtude mais do que a virtude moral proposta por ele. No livro *Kant e a Ideia de uma história universal*, Klein anuncia que sua proposta de um desenvolvimento moral se diferenciará dos demais intérpretes que pensam um progresso das disposições para o uso da razão atrelado à moralidade, de acordo com o autor:

A posição que será defendida neste livro distingue-se de todas as posições apresentadas acima, ainda que possua alguns pontos em comum. Defende-se que a filosofia da história trata de um progresso moral em um sentido bem particular, isto é, que não se restringe ao mero desenvolvimento de instituições jurídicas, mas que pode ser considerado uma *virtude moral* e não meramente uma *virtude política*, pois ela não se restringe ao mero âmbito do direito e da liberdade externa (como Höffe e Pinzani defendem), mas também não pode ser um equivalente direto de uma *virtude ética*. É preciso ter em vista que *virtude moral* seria um conceito peculiar que é empregado em um campo peculiar, isto é, trata-se de um conceito que se desenvolve no contexto da filosofia da história, isto é, em um contexto que não se restringe a uma determinação de regras morais, sejam éticas ou jurídicas, mas se refere ao *território do juízo reflexionante* em que se estabelece uma perspectiva dialógica entre espécie e indivíduo, a qual tem como pano de fundo uma natureza teleológica. Ou seja, trata-se de um campo em que se têm legitimidade para pensar os fenômenos em uma globalidade e em uma perspectiva que ultrapassa a questão da opacidade epistêmica da máxima (no caso da Ética), assim como também ultrapassa a questão da restrição jurídica da mera determinação da liberdade externa (no caso do Direito). (KLEIN, 2016, pp. 92-93)

A consideração mais importante, a qual de imediato chama a atenção na citação é a inovação de Klein em aproximar a filosofia da história do juízo reflexionante. Conforme analisado anteriormente, quando na pesquisa tratou-se da estratégia de Kleingeld e em seguida Carvalho, fora possível compreender o caminho argumentativo trilhado pelas autoras, as quais escolheram o território da Crítica da Razão Pura e as obras sobre a filosofia prática kantiana para justificar uma posição de progresso que considera o lugar do desenvolvimento moral humano. Os termos, princípio regulativo, reino dos fins, autonomia da vontade, comunidade ética, são aqueles que ao serem agrupados dão a tônica da defesa da argumentação das duas autoras. Klein, ao preferir lançar mão do juízo reflexionante, acredita ser possível integrar natureza, ética e direito, de modo a que possa atender aos interesses da história, a qual é, de acordo com o intérprete, “uma teoria que pretende explicar e legitimar o interesse desinteressado da razão em averiguar se, como e quanto” (KLEIN, 2012, p.66) do fundamento

de princípios que possa orientar os homens e a criação de leis que possa coordenar a relação entre as liberdades, estão acontecendo na história.

Inicialmente, importa compreender de que modo a faculdade intermédia do juízo reflexionante prático permite estabelecer um novo campo situado entre a ética e o direito, ou seja, “um verdadeiro campo moral” (KLEIN, 2016, p. 93).

A filosofia da natureza e a filosofia moral desenvolvidas por Kant, estabeleceram e articularam conceitos próprios de cada área para demonstrar como estavam estruturados o território da natureza e o território da liberdade. Ou seja, do lado teórico a razão cumpre o papel de investigar mediante o uso da sensibilidade e do entendimento puro de que modo é possível conhecer. Enquanto à filosofia prática compete fundamentar os princípios universais e objetivos da lei moral a fim de nortear as ações humanas. Após estabelecer o campo teórico e o campo prático de sua filosofia crítica, Kant constata existir um “abismo intransponível entre o domínio do conceito da natureza, como domínio sensível, e aquele do conceito da liberdade, // como domínio suprasensível” (KANT, 2016a, p. 76), todavia, como a razão é uma única e difere-se somente em seu uso para compreender o mundo e agir nele, os domínios de natureza e liberdade, fenômeno e inteligível não podem ter uma existência isolada, sem que um se vincule com o outro. Por isso, é necessário estabelecer um elo de ligação que permita mostrar como a filosofia da natureza e a filosofia moral estão entrelaçadas. Estabelecer a passagem entre esses dois campos constitui tarefa da faculdade de julgar, responsável pela mediação para superar o abismo que a própria crítica colocou. Por faculdade de julgar Kant entende, “a faculdade de subsumir o particular sob o universal” (KANT, 2016a, p. 20), essa faculdade pode assumir duas formas, a saber: a faculdade de julgar determinante e a faculdade de julgar reflexiva, em que cada uma delas lida de maneira diversa com o particular dado e o universal dado.

A faculdade de julgar pode ser considerada ou como mera faculdade de refletir segundo um certo princípio sobre uma dada representação, com vistas a um conceito assim tornado possível, ou como uma faculdade de determinar, através de uma dada representação empírica, um conceito que serve de fundamento. No primeiro caso ela é a *faculdade de julgar reflexionante*; no segundo, é a *determinante*. (KANT, 2016a, pp. 27-28)

Não se pretende aqui fazer o percurso da Crítica da faculdade de julgar para mostrar como Kant traça a distinção entre as duas formas de julgar, o interesse agora é o de encontrar as características gerais do juízo reflexionante e de que modo ele se vincula a história universal para Klein.

De acordo com Wood, na terceira Crítica, Kant trata de dois termos que são motivos de constantes debates filosóficos em seu tempo: o gosto e a teleologia natural. Ao escrever sobre os dois conceitos supracitados o filósofo de Königsberg tem em vista se contrapor a alguns argumentos que foram elaborados sobre eles, os quais além de serem argumentos que não observam os conceitos em sua totalidade, ainda violam as bases da filosofia crítica kantiana.

O primeiro tópico era o gosto, seus padrões próprios e as implicações de nossa experiência da beleza para a metafísica e a moralidade. Estas foram questões com as quais muito se ocupou, criativamente, o pensamento do século XVIII. O segundo tópico era a teleologia natural, sua função na ciência natural e suas implicações para a moralidade e as crenças religiosas. O ponto de vista mecanicista da natureza encabeçado por Descartes e grande parte do pensamento moderno em seu início, foi contrariado por Leibniz e pelos platônicos de Cambridge, sendo que a segunda metade do século XVIII testemunhou uma forte continuação dessa reação, especialmente por parte de certos pensadores alemães. Kant quis dar o devido respeito a essa reação, ainda que moderando alguns dos entusiasmos anticientíficos aos quais ele acreditava serem propensos. (WOOD, 2008, p. 184)

É o segundo tópico que interessa à pesquisa, pois é por meio da noção de uma teleologia natural que Klein, acredita poder encontrar um espaço para reflexão prática da filosofia da história, podendo interpretar fenômenos históricos e morais.

Entretanto é preciso considerar uma importante distinção traçada por Klein, ao afirmar que não é possível, por meio da conformidade a fins externa da natureza, encontrada na “Analítica” e na “Dialética da faculdade de julgar teleológica” fundamentar uma filosofia da história. Porque, de acordo com o intérprete: “O princípio da teleologia é assim um princípio metodológico que não substitui a causalidade mecânica, mas um princípio metodológico do entendimento discursivo para que ele possa representar a possibilidade de seres vivos ou, ainda, de organismos” (KLEIN, 2016, p. 215). Ao que Klein conclui afirmando que o uso teleológico que se faz na terceira *Crítica*, não pode ser transposto para a filosofia da história, isso porque, na obra se está tratando de um tipo de produto específico da natureza, ou seja, os organismos. Para corroborar a sua afirmação o intérprete apresenta a seguinte citação da *Crítica da faculdade de julgar*:

Por isso é inteiramente correto na teleologia, na medida em que esta se refere à física, falar em sabedoria, economia, providência, benevolência da natureza, sem com isso fazer dela um ser inteligível (pois isto seria absurdo); mas também sem a audácia de querer colocar sobre ela um outro ser inteligível como seu arquiteto, pois isto seria desmensurado; o que se quer aí é apenas designar um tipo de causalidade da natureza, segundo uma analogia com a nossa causalidade no uso técnico da razão, de modo a

ter em vista a regra segundo a qual certos produtos da natureza devem ser investigados. (KANT, 2016a, p. 279)

Dando continuidade a distinção entre os dois usos da teleologia da natureza, o primeiro presente na “Analítica da faculdade do juízo”, conforme fora esboçado acima, e o segundo presente na “Dialética da faculdade do juízo”, conforme descrição que segue, para Klein, na “Dialética” ao tratar da teleologia, Kant apresenta um novo patamar para o tema, com outros interesses e objetivos. Nessa parte a razão ousa “desenvolver o campo da reflexão teleológica até o ponto mais alto da série de causas finais” (KLEIN, 2016, pp. 217-218). A razão justifica, desse modo, empregar a faculdade do juízo teleológico não somente para justificar o conceito de fim natural, para aqueles produtos da natureza que são apresentados como organismos. Com a “Dialética” tem-se uma passagem da conformidade a fins interna para a conformidade a fins externa, permitindo pensar a natureza como um todo. E a razão justifica o procedimento, porque:

Uma natureza que operasse em conformidade a fins apenas em alguns produtos, mas não em sua totalidade, parecer-nos-ia como uma natureza contraditória. Essa pressuposição se assenta sobre a premissa de que existe um sábio criador do mundo, que não criaria uma natureza que não fosse conforme a fins também em sua totalidade. (KLEIN, 2016, p. 219)

Com a citação acima é possível, com Klein, admitir agora um espaço para inserir o tema da conformidade a fins externa também para a filosofia da história? Evidente que não, nos termos de um interesse teórico. O intérprete pensa que a conformidade a fins externa pode ser usada para se tentar uma história teleológica da natureza, mas de modo algum é possível construir, com base nela, uma história universal. Pois,

Ainda que um sistema teleológico da natureza faça referência a um fim último, precisa-se manter no *nível da utilidade*. Este é o resultado de toda a argumentação teórica que inicia na *Analítica* e termina na *Dialética*, a saber, a representação de um sistema teleológico que abranja toda a natureza, mas que tenha como fim apenas a autopreservação, tal como em um organismo estendido. (KLEIN, 2016, p. 221)

Todavia, se a ideia de uma filosofia da história não encontra sua fundamentação no contexto teórico da terceira *Crítica* de que modo o fundamento da história universal pode ser encontrado na “Analítica” e na “Dialética” da referida obra?

É o interesse prático da razão pura que possui legitimidade para fundar uma história universal. E a faculdade de julgar reflexionante entra em cena para impulsionar o ser humano a:

preencher de conteúdos sua consciência moral ampliada, isto é, para que ele possa alcançar uma compreensão de sua história e de sua natureza de tal forma que consiga ao mesmo tempo cumprir o mandamento moral e realizar da melhor forma possível sua intenção nos efeitos de sua ação. (KLEIN, 2016, p. 359)

Agora que Klein encontrou um caminho para entrelaçar o juízo reflexionante teleológico a filosofia dos costumes, é possível encontrar a abertura de um campo promissor, que cria um espaço no qual se pode pensar a relação entre direito e ética. O campo promissor é o juízo teleológico moral, o qual se legitima em virtude do interesse da razão prática pura no desenvolvimento jurídico, político e moral das instituições sociais e do ser humano. É na história, pensada com um sentido que ocorre a articulação entre o direito e a ética. Para Klein, a faculdade do juízo reflexionante é a responsável por compreender e fundamentar a articulação entre ética e direito, porém, é o campo promissor da cultura da disciplina que realizará essa articulação. O referido campo, segundo Klein, não “pertence nem ao direito nem à ética, mas é um conceito da faculdade de julgar teleológica moral” (KLEIN, 2016, p. 236), pois permite que, numa perspectiva da história universal, os indivíduos possam agir cada vez mais de modo a realizar os fins que fora colocados para o gênero.

A cultura da disciplina, de acordo com a terceira *Crítica*, tem por incumbência

[...] a libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos, pelo qual nos tornamos, presos a certas coisas da natureza, incapazes de escolher por nós mesmos, deixando transformar-se em correntes os impulsos que a natureza nos deu como meros fios condutores para não negligenciar ou mesmo ferir a animalidade em nós, ao passo que somos livres o suficiente para reforçá-los ou afrouxá-los, na medida em que os fins da razão o exijam.

A “libertação da vontade em relação ao despotismo dos desejos” implica em, na perspectiva de uma história universal com um propósito cosmopolita:

O que está em questão é a possibilidade de pensar que os indivíduos passem cada vez mais a agir por respeito ao direito e à dignidade humana (o que se aproxima da ética), mas também de pensar em mecanismos políticos e institucionais que estimulem e promovam tal espécie de comportamento (o que se aproxima do direito). Em outras

palavras, para a filosofia da história está em questão a possibilidade de se pensar nos mecanismos que promovam um aumento gradativo e contínuo da *cultura da disciplina*, a qual, da perspectiva do próprio discurso da história universal poderia ser visto como uma *virtude moral*. (KLEIN, 2016, p. 236)

Klein escolhe o termo *virtude moral*, para indicar um termo que pode ser adequado para se pensar um progresso das condições humanas tanto no âmbito jurídico, quanto no moral. O termo faz-se necessário porque nem o direito e nem a ética tem a legitimidade de abarcar o discurso de garantir a realização dos fins colocados pela natureza para a história universal. Em razões simples, “o direito não tem legitimidade para abarcar um discurso sobre o agir orientado pelo ‘respeito’, pois, por princípio, ele tem a ver apenas com o âmbito externo do agir” (KLEIN, 2016, p. 236). O mesmo dilema enfrenta a ética, a qual “não pode produzir um discurso sobre um progresso social, pois a virtude deve ser conquistada individualmente pelos próprios méritos de cada agente; mais do que isso, quanto mais ‘ajuda externa’, tanto menor o grau de virtude” (KLEIN, 2016, p. 236).

Nesse caso, falar de uma virtude moral a partir de uma perspectiva teleológica prática é exatamente a tentativa de pensar em um modo pelo qual a perspectiva fenomênica e a noumênica se relacionem. Dito de outra forma, é no horizonte de uma teleologia prática que se pode inserir, em diferentes graus, um discurso sobre ‘a aparência moral permitida’ (a decência, o decoro e a cortesia), a reflexão pedagógica de uma educação para a moralidade e um discurso sobre o progresso moral do gênero humano, isto é, o progresso de uma virtude moral ‘que se estende também aos deveres jurídicos’. (KLEIN, 2016, p. 238-239)

A história universal tem seu fundamento no direito que a razão prática possui para realizar um uso sistemático da sua capacidade com a finalidade de produzir uma reflexão prática que possa abarcar uma imagem moral do mundo. De acordo com Klein, “que a razão cria, ela consegue se compreender como uma unidade internamente coerente e sistemática, ou ainda, como uma unidade arquitetônica” (KLEIN, 2016, p. 288). A ideia de uma história filosófica percebida a partir do componente da imagem moral do mundo permite situá-la dentro do próprio sistema da razão pura, na medida em que ela pode ser concebida como o espaço da realização do sumo bem no mundo. “Em outras palavras, (...) sem a ideia de uma história universal a própria razão não conseguiria se compreender como completamente sistemática e, por conseguinte, como razão” (KLEIN, 2016, p. 288).

Com isso, acredita-se ter apresentado as principais ideias da defesa proposta por Klein de uma história universal que garanta o espaço para o progresso moral. Uma vez que no

intérprete o elemento da virtude moral, como um conceito intermédio próprio da filosofia da história, permite fundar uma proposta de progresso moral, sem que comprometa os fundamentos universais da doutrina do direito e nem da doutrina da virtude e, ainda assim, seja possível conceber a história como o palco em que o sentido do gênero humano é o de alcançar seu fim terminal, isto é, a realização do sumo bem no mundo. Ademais, a história universal ainda se apresenta como o espaço que permite o surgimento de uma “imagem moral de mundo” que corresponde a:

[...] um conjunto de crenças que estão inseparavelmente ligadas à perspectiva do agente moral e que estão ligadas coerentemente em uma única rede conceitual. Podem existir imagens morais de mundo contrastantes, mas um indivíduo moralmente esclarecido somente poderia ter uma única imagem moral do mundo, a qual teria que satisfazer dois critérios: 1. A capacidade de ser integrada a outras *imagens de mundo* de modo que se evite o surgimento de uma anarquia entre diferentes imagens de mundo; 2. Que essa imagem moral do mundo sobreviva a outras imagens morais competidoras, isto é, ela deve permanecer razoável e imune a críticas de arbitrariedade e irracionalidade e ainda deve manter uma certa centralidade e superioridade em relação às outras visões morais competidoras. Uma vez que ela tenha satisfeito esses dois critérios, pode-se falar de uma “visão moral de mundo” no singular. (KLEIN, 2016, p. 333-334)

Por fim, em Klein, a interpretação da ideia de história universal kantiana, é pensada a partir da imagem moral do mundo, da virtude moral que indica um caminho para realização do direito e da ética na história, e ainda abre espaço para esperança, como sendo um elemento que permite tomar a imagem moral do mundo como um ideal capaz de impulsionar os indivíduos pela educação e política a produzir as reformas necessárias para construção do progresso histórico. Com a esperança a filosofia da história encontra um caminho para responder e se responsabilizar frente as exigências colocadas pelo interesse prático da razão: “o que me é permitido esperar?” O que abre espaço para o que “me é exigido fazer para aproximar o ideal da realidade?”. Ou seja, qual é o sentido do homem no mundo e como e por que meios é possível realizar os fins propostos pela razão para pensar um sentido para a humanidade.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos três capítulos da dissertação, primeiramente tratamos de apresentar os conceitos centrais da filosofia da história kantiana, como eles estão articulados e de que modo a proposta de uma história universal pode ser inserida no sistema crítico kantiano. Em seguida, por uma reconstrução argumentativa dos intérpretes que sustentam a tese do progresso exclusivamente jurídico na filosofia da história, foi possível compreender as estratégias esboçadas por Höffe, Terra e Pinzani para defenderem que o sentido da história deve ser lido como um palco da conquista do direito e da política². Por fim, no terceiro capítulo, apresentamos, inicialmente, os principais argumentos para a defesa da inserção do progresso moral na filosofia da história e qual foi a estratégia utilizada por Kleingeld, Carvalho e Klein para sustentarem a necessidade de se pensar uma noção de progresso na história, que pudesse abarcar o desenvolvimento da disposição moral da espécie como fim terminal da humanidade.

Uma vez que na pesquisa buscamos estabelecer como um dos objetivos confrontar as duas posições conflitantes de interpretação da filosofia da história, para compreender como os conceitos de progresso moral e jurídico se integram na filosofia da história desenvolvida por Kant, iniciaremos a exposição desse ponto de vista. Em seguida, após essa confrontação, procedeu-se com a defesa da hipótese de que o progresso moral e o jurídico se encontram numa tensão constitutiva, própria da filosofia da história kantiana e não simplesmente numa oposição, como a aparência do confronto interpretativo poderia sugerir. Isso nos leva a postular, por fim, a impossibilidade de eliminação de certa tensão constitutiva, quando tratamos, em Kant, de progresso moral e progresso jurídico.

Será aqui na conclusão final que trataremos de estabelecer o espaço para o confronto entre as duas noções de progresso. Para tanto, partiremos das duas proposições que são importantes tanto para a leitura do progresso jurídico, quanto para a leitura do progresso moral: insociável sociabilidade e a correlação da tese do progresso com os fatos históricos. Sabemos

² No segundo capítulo do livro “Kant e a ideia de uma história universal”, Klein escreve sobre as interpretações das teses do progresso meramente jurídico, elencando entre os teóricos que fazem parte da leitura da exclusividade do progresso jurídico, Höffe, Terra e Pinzani. O autor pontua a classificação de acordo com a seguinte citação: “Uma leitura frequente acerca do progresso **ao mero desenvolvimento da liberdade externa e, consequentemente, ao âmbito em que ela se manifesta, o da legalidade** (grifo nosso). Essa leitura tem como consequência uma aguda separação entre o âmbito da ética e da filosofia da religião, por um lado, e o âmbito do direito e da filosofia da história, por outro lado” (KLEIN, 2016, p. 63).

que existem diversos outros argumentos que se articulam para provar uma noção de progresso nos domínios aqui confrontados, a esfera do direto e a esfera da ética. Todavia, a nossa escolha por priorizar esses dois conceitos tem por pressupostos: a) reconhecer a pertinência deles nas argumentações dos intérpretes escolhidos para serem estudados na presente pesquisa; b) serem conceitos cuja estratégia de defesa para tomá-los como exclusivos ou prioritários em cada leitura de progresso na história, leva os intérpretes a ter que fazer referência ou aglutinar outros importantes argumentos. Por isso, de um modo indireto, entramos na zona de outros conceitos ao escolhermos os dois conceitos argumentativos supracitados e c) são conceitos que reúnem elementos importantes para corroborar a compreensão da presunção de existir na filosofia da história kantiana uma tensão constitutiva, própria dessa filosofia, e não simplesmente uma oposição, como a aparência do confronto interpretativo poderia sugerir.

Conforme tivemos a chance de investigar, a insociável sociabilidade (*Ungesellige Geselligkeit*) aparece, pela primeira vez, na filosofia kantiana em 1784, na obra *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, com citações que fazem referência direta ou indireta a essa tendência, sendo algo recorrente. Por vezes, Kant também utiliza o termo antagonismo (*Antagonism*), o que é um sinônimo, e ambos fazem referência ao ingrediente de que a natureza serve para levar a cabo o desenvolvimento de todas as disposições da espécie. O termo ganhou uma importância significativa nos escritos de maturidade de Kant e o encontramos pulverizado em muitas obras. Na *Ideia*, o filósofo prussiano faz diversas referências ao conceito e a primeira se encontra na “Quarta proposição”, na qual pode-se ler: “O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade” (KANT, 1986, p. 13).

Na introdução e nas duas primeiras proposições, Kant traça um cenário para lançar mão do termo, indicando-o como o meio utilizado pela natureza para atingir seus fins no homem, que é, como se sabe, a única criatura na terra portadora da razão. Na oração seguinte da “Quarta proposição”, o autor afirma que por antagonismo, ele entende a insociável sociabilidade, explicando que ela é uma “tendência dos mesmos [os homens] a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade” (KANT, 1986, p. 13). O que concerne ao drama ao qual o antagonismo empurra os seres humanos a alcançar uma sociedade civil, com a finalidade de gerir universalmente o direito. Por isso, a proposição seguinte do texto trata imediatamente da necessidade da construção de uma constituição civil perfeita. A próxima referência direta ao conceito só vai aparecer na “Sétima

proposição”, quando, dessa vez, o termo será utilizado para justificar, agora, a necessidade da criação de uma federação entre os estados para colocar fim às guerras. Dessa forma, o conceito de insociável sociabilidade, do modo que é apresentado na *Ideia*, demonstra uma relação direta com o direito, seja quando Kant está tratando do problema de uma constituição para gerir a convivência entre os cidadãos ou quando aborda a relação conflituosa entre os Estados e a solução para chegar a um acordo de paz:

[...]sair do estado sem leis dos selvagens para entrar numa federação de nações em que todo Estado, mesmo o menor deles, pudesse esperar sua segurança e direito não da própria força ou do próprio juízo legal, mas somente desta grande confederação de nações grande federação de nações. (KANT, 1986, p. 17)

Mais tarde, em 1796, doze anos após ter escrito a *Ideia*, Kant traz à baila o mesmo conceito, para justificar o que escrevera anteriormente, a necessidade da criação de uma liga dos povos. Dessa vez, o conceito aparece na obra *À paz perpétua*, escrita para constatar a dualidade da concórdia e da discórdia:

O que proporciona esta garantia (Garantie) é nada menos do que a grande artista *natureza* (natura daeala rerum) (21), de cujo curso mecânico transparece visivelmente a finalidade de fazer prosperar a concórdia pela discórdia dos homens, mesmo contra sua vontade (KANT, 1989, p. 46)

Não é a nossa intenção elencar as diversas referências diretas e indiretas do conceito de insociável sociabilidade, nos diversos textos de Kant. O nosso intuito ao apresentar a referência do conceito nas duas obras supracitadas foi demonstrar que existe uma continuidade do uso do termo antagonismo do início ao fim, nas obras de Kant sobre a filosofia da história.

Do que foi exposto, pode-se perceber uma relação direta entre aquele conceito e o direito. Para a filosofia da história, o direito surge tanto como um desdobramento dessa tendência humana, quanto para gerenciá-la, entretanto, sem nunca a superar. Essa é, inclusive, a argumentação presente em Höffe, conforme se viu, quando o autor afirma que a insociável sociabilidade é um fator antropológico insuperável. De um modo diferente e indireto, também é possível encontrar em Terra o uso do antagonismo humano, mas agora para justificar a fundação e o aperfeiçoamento da sociedade civil e a garantia da preservação dos direitos. Na esfera da filosofia da história e da política se leva em consideração o homem sensível, as inclinações, que adquirem uma função positiva no tocante ao desenvolvimento das disposições naturais da espécie humana. O mal radical dificultará a constituição de uma comunidade ética

(que é uma questão da religião) e as inclinações, por sua vez, mesmo que dificultem uma ação com valor moral, podem, por outro lado, levar ao aperfeiçoamento das relações jurídicas entre os homens (TERRA, 1995, p. 161).

Com Pinzani (2009), surge, consoante à interpretação de Klein (2016), a ideia de virtude política, essa que, conforme fora visto, tem o objetivo de explicar o desenvolvimento de hábitos na sociedade que levem os indivíduos a agirem de forma harmônica por respeito às leis e não somente por medo de coerção. O conceito de virtude política nasce como uma forma de mostrar que os perigos da tendência humana, motivadas pelos antagonismos, para derrubar ou fazer retroceder as conquistas políticas possibilitadas pelo direito, é algo que pode ser contornado, pois o direito e as suas instituições, alinhados com a pedagogia, criam indivíduos mais doces e habituados a agirem legalmente. A virtude política é, assim, uma qualidade que possibilita controlar as paixões oriundas das relações em sociedade, a saber, ambição, desejo de poder e a cobiça (KANT, 2020, p. 157).

Pelo que foi exposto acreditamos ser possível sintetizar os argumentos dos defensores do progresso jurídico ao utilizarem o conceito de insociável sociabilidade em três pontos: 1) A insociável sociabilidade é um elemento constitutivo da natureza humana, que define a natureza humana e se relaciona com a razão e outras faculdades do gênero. 2) A insociável sociabilidade é uma tendência responsável pela entrada dos seres humanos no estado civil e também o ingrediente que provoca o aperfeiçoamento das instituições sociais e das leis de uma sociedade. 3) O direito é o meio, caminho, ou método para gerenciar os danos e maximizar os benefícios do elemento político/antropológico do antagonismo humano.

Tendo exposto a importância que os intérpretes do progresso jurídico atribuem ao conceito de insociável sociabilidade e de que modo o conceito é articulado para confirmar suas certezas. Vamos passar agora para a contra argumentação dos teóricos do progresso moral.

No artigo *Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral*, Kleingeld (2011) afirma que a insociável sociabilidade é uma característica psicológica peculiar que os seres humanos possuem. Em um primeiro momento, devido às ações danosas que produz, levará os seres humanos a abrirem mão da condição de violência gratuita no estado de natureza, para criar um Estado responsável por regular desejos, paixões e ações de acordo com as leis. No contexto mundial a dinâmica do egoísmo e da ambição, causadora das guerras, levará os Estados a uma situação de calamidade total, na qual a única solução será o estabelecimento de uma federação internacional para a promoção da paz.

A paz conquistada dentro dos Estados e fora deles é a condição para criar um ambiente político e cultural propício para que as disposições da humanidade se desenvolvam em conformidade com a intenção da natureza para o gênero humano, “porque a paz fornece um ambiente mais receptivo para o esclarecimento e a educação moral do que a guerra” (KLEINGELD, 2011, p. 108). Assim, a autora acredita que, “para Kant, uma vez que a educação moral for melhorada e o esclarecimento se espalhar para a população em geral [...] o desenvolvimento racional deve culminar, por fim, na autotransformação da sociedade em uma comunidade moral” (KLEINGELD, 2011, p. 109). A primeira consequência que podemos perceber quando confrontamos o posicionamento lógico dos três autores da leitura do progresso jurídico com as ideias de Kleingeld é a concepção de duas finalidades distintas para se pensar a insociável sociabilidade. Na primeira, como se viu, a tendência antropológica se encontra no limite de possibilitar a política e o direito e à sua existência que, como uma sombra, continua a acompanhar os homens com a fundação da sociedade civil e eles não podem abrir mão dessa característica. Para Kleingeld, a noção de insociável sociabilidade é a mesma, todavia, o limite dela não é a fundação do Estado de direito interno e externo, é o desenvolvimento de uma comunidade moral. No artigo, a autora não traça um caminho claro para justificar de que forma e por quais meios será possível superar os antagonismos, porém, uma ideia implícita no texto nos permite compreender que é a concepção teleológica da história, funcionando de acordo com um plano da natureza que possui um fim último para a humanidade, que levará os seres humanos a realizar o desenvolvimento moral. A natureza precisa ser pensada, assim, para que os acontecimentos não sejam entendidos como sem sentido e um jogo infantil.

Como consequência do que foi apresentado até aqui, tem-se a primeira tensão, a do limite e objetivo da insociável sociabilidade, até onde ela vai? A sua existência é limitada a uma sociedade civil com uma constituição perfeita ou ela é caminho para algo maior e a sua realização e o seu fim se darão na transformação da sociedade em um todo moral?

A argumentação de Carvalho (2011) vai na esteira do que já propusera Kleingeld, por exemplo, quando a autora escreve:

Sob certa medida, é possível concluir que de um mal provém um bem, pois os homens têm uma possibilidade concreta de em sociedade e, portanto, em meio à discórdia, tornarem-se seres produtivos, desenvolvendo suas disposições naturais racionais, o que inclui a prudência e a moral. (CARVALHO, 2013, p. 103)

A argumentação de Carvalho ganha uma roupagem própria, quando ela traz para o

centro da sua argumentação a figura do sábio criador:

Os conflitos, nessa medida, revelam, segundo Kant, *o meio de uma sabedoria suprema*, com efeito na *Ideia* tais conflitos são afirmados como ‘a disposição de um criador sábio, e não a mão de um espírito maligno que tenha se intrometido na magnífica obra do Criador ou a estragado por inveja.’ Uma vez mais a sabedoria da natureza ou *Providência* é enfatizada, através da menção clara a um *sábio criador*. Sábio, porque o mesmo conflito, capaz de ameaçar a comunidade dos homens, figura como condição de possibilidade para o fomento do seu progresso. Mas não percamos de vista que a *Providência*, como temos reiteradamente dito, não anula ou mesmo tolhe a liberdade humana. Weil, por exemplo, ressalta a liberdade como um importante aspecto da insociável sociabilidade. (CARVALHO, 2013, p. 105)

Segundo a supracitada autora, o sábio criador surge como um reforço para garantir que o fim terminal da humanidade possa ser alcançado. Isso ocorre, uma vez que não se está falando somente de forças instintivas, mas sim de forças pensadas por um sábio criador, o qual tem um propósito para a sua criatura, propósito que respeita a liberdade e a capacidade de decisão dos homens, pois caso contrário, não os teria disposto com a razão. Porém, é Klein que apresenta um argumento mais distinto para a tensão implantada em torno da insociável sociabilidade. Primeiro, é importante notar que o autor, quase todas as vezes que fala dessa condição psicológica humana, a denomina como sociabilidade insociável, talvez para respeitar a ordem dos acontecimentos, ou seja, o homem é levado a se socializar e, uma vez estando em sociedade, desperta certas paixões que faz com que reinem diversos conflitos que produzem a discórdia, logo a insociabilidade.

Porém, é Klein que apresenta um argumento mais distinto para a tensão implantada em torno da insociável sociabilidade. Primeiro, é importante notar que o autor, quase todas as vezes que fala dessa condição psicológica humana, a denomina como sociabilidade insociável, talvez para respeitar a ordem dos acontecimentos, ou seja, o homem é levado a se socializar e, uma vez estando em sociedade, desperta certas paixões que faz com que reinem diversos conflitos que produzem a discórdia, logo a insociabilidade.

No artigo intitulado *A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana*, Klein pleiteia uma nova leitura sobre o conceito de sociabilidade insociável, o qual, nas palavras do intérprete, garante uma “coerência seja no contexto da filosofia histórico-política, seja no conjunto da filosofia prática kantiana” (KLEIN, 2013a, p. 266). Com essa nova análise da insociável sociabilidade, Klein crê ser necessário integrar o conceito ao contexto biológico e teleológico, o que será uma ponte para uma importante distinção: tomar o conceito como uma inclinação e não mais uma paixão. Nota-se que a estratégia de Klein tem como objetivo atacar a

argumentação central dos intérpretes da leitura jurídica sobre o conceito: a de que é um fator antropológico insuperável. Contudo, ao proceder assim, ele cria um espaço de discordância com Kleingeld, por exemplo, pois a autora já havia escrito em seu artigo que a insociável sociabilidade é uma paixão. Contudo, qual é a diferença em ver o antagonismo humano como uma paixão ou como uma inclinação? De que modo essa percepção aumenta a tensão entre os dois campos de leitura sobre o progresso na história?

As respostas às perguntas levantadas serão respondidas na medida que a leitura da insociável sociabilidade feita por Klein for apresentada. De início, o autor faz a distinção entre uma concepção físico-mecânica dos antagonismos daquela que ele defende, a saber, uma concepção biológica/teleológica. Para ele, se a concepção do dinamismo explica bem o arranjo mecânico do movimento dos corpos celestes ou das leis fundamentais da física, não é suficiente para explicar as ações humanas em sociedade. O autor toma como ponto para a sua justificativa a metáfora botânica das árvores no bosque, mostrando que o contato entre as árvores possibilita um crescimento distinto, não segundo ação e reação, mas sim segundo uma simbiose, ou seja, relações biológicas. Isso acontece, pois, de acordo com Klein:

Se se utiliza um modelo físico para explicar isso, não se consegue chegar à conclusão de que a floresta faz as árvores crescerem retas. Quando duas forças com sentidos contrários se chocam, o produto tende a ser a dissipação das forças em vários sentidos e não a sua convergência num sentido determinado. Se as plantas simplesmente competissem umas com as outras, elas se parasitariam. Contudo, a floresta se mostra como um sistema, onde o produto de cada árvore também é usado como matéria-prima para outra. Isto é, as plantas vivem em simbiose e tendem a se desenvolver melhor juntas do que separadas, não somente por que elas se regulam, mas por que se ajudam mutuamente, por isso elas formam um ecossistema que se comporta de forma semelhante a um organismo. (KLEIN, 2013a, p. 271)

O mesmo ocorre com os homens, pois, ao passarem do estado de natureza para o estado civil, há uma transformação da liberdade. Enquanto no primeiro tipo de estado se tem uma liberdade que pode ser pensada segundo as leis mecânicas, no estado de liberdade civil essa concepção não se enquadra, pois as liberdades se relacionam de modo a produzir um equilíbrio, ou seja, um respeito mútuo. A própria passagem de uma liberdade selvagem para uma liberdade social não pode ser justificada pela lei de ação e reação, pois, como escreveu Klein, em um tipo de relação dessa ordem tem-se a “dissipação das forças e não a sua convergência”, uma vez que a liberdade presente na constituição civil não é uma dissipação e sim uma convergência. Assim, a leitura mais adequada para entender os antagonismos é a de que se está em um terreno biológico/teológico.

As consequências da mudança de visão de um antagonismo, de acordo com um dinamismo físico para um dinamismo orgânico, vão levar, conforme a leitura de Klein, a repensar a relação inclinação/paixões.

Existe uma mudança de caráter que só pode ser compreendida quando se tem em vista um *dinamismo orgânico* e não mais simplesmente um *dinamismo físico* das forças antropológicas. Assim como a liberdade se transforma, passando de selvagem para civil, também o antagonismo se transforma. Ele deixa de atuar como uma força meramente destrutiva, como acontecia no estado de natureza, para se tornar uma força dinâmica interna à sociedade, que pode atuar em seu benefício, sem destruí-la e sem corrompê-la. (KLEIN, 2013a, p. 273)

Duas consequências são desdobradas do que foi exposto, a primeira diz respeito à compreensão de que os antagonismos devem ser lidos como inclinações e não paixões, pois como inclinações permitem o aperfeiçoamento. Contrariamente, as paixões são um tipo de mal que não permite o aperfeiçoamento. A paixão pode se assemelhar com um mal radical, o qual é capaz de corromper tanto o homem, quanto a sociedade. A insociável sociabilidade como paixão, leva ao entendimento de que os homens estariam fadados a uma paralisia, na qual uma concepção teleológica da história, em que se é permitido tanto inserir uma natureza atuante, quanto um sábio criador, seria impensável. Por isso, para Klein:

[...] a insociabilidade se refere apenas a inclinações e não as paixões, isto é, a insociabilidade poderia ser comparada com a propensão para o mal, mas não com o mal radical, pois a atuação da insociabilidade não envolve necessariamente a existência de uma máxima que subordine a lei moral ao princípio do amor-de-si. Mesmo um homem bom tem inclinações insociáveis e sempre as terá, pois “a diferença de se um homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima (não na sua matéria), mas na subordinação (forma da máxima): de qual dos móveis ele transforma em condição do outro” (RGV, AA 06: 36) (KLEIN, 2013a, p. 282)

A insociável sociabilidade, vista como uma inclinação, é interessante para os intérpretes de uma leitura do progresso moral, afinal, além de não promover a destruição e nem o corrompimento da sociedade, garante que as forças dinâmicas de desenvolvimento no homem não fiquem estacionadas e se desenvolvam. Desse modo, se os antagonismos podem ser pensados unicamente como inclinações e não mais como paixões, a função do direito é regular as manifestações das inclinações para permitir ao ser humano desenvolver a sua principal disposição: a moral.

A ideia de progresso está assentada sobre o pressuposto de um melhoramento das condições culturais, políticas e sociais dos seres humanos, mas também da própria disposição de ânimo deles. Um forte indício de que ao longo da história se teve ganhos e conquistas sociais observáveis, pode ser possível ao analisar a história e encontrar fatos, dados e acontecimentos que ilustrem essa melhoria. Não por acaso, na “oitava proposição” da *Ideia*, Kant afirma, entre outras coisas, ser possível, pela observação da experiência, revelar um pouco acerca do sentido do mundo, sendo que a partir dessa observação dos fatos se pode inferir uma melhoria nas condições de vida das pessoas, condições que, ao serem somadas às demais condições de outros momentos da história, poderiam indicar que a humanidade está progredindo. Com isso, não se está buscando fenômenos no mundo que comprovem a história universal, pois, conforme se sabe, o seu objeto não é algo suscetível de comprovação empírica, entretanto, não é desaconselhável buscar indícios históricos que ofereçam alguma plausibilidade sensível para comprovar as pretensões da história filosófica.

Para Höffe, embora forte demais fale a história “contra toda a certeza de progresso a partir da experiência (Rel. VI 19s.), Kant, apesar disso, confessa-se otimista” (HÖFFE, 2005, p. 277). O otimismo é o resultado de observações de eventos históricos que indicam um desejo humano por justiça, ou seja, uma predisposição interna, devido à “razão prático-jurídica” (HÖFFE, 2005, p. 277), que impulsiona a aspiração por condições sociais mais justas, o que confere sentido à história. Os fatos históricos, como elementos comprobatórios do progresso, restringem-se, segundo Höffe, ao âmbito jurídico, pois é somente nele que se pode esperar um progresso na história. Se a história trata de acontecimentos exteriores, não é de modo algum possível que seu sentido último se encontre em um progresso interior (HÖFFE, 2005, p. 275), como é aquele admitido no plano moral.

Terra (2004) é outro autor que corrobora a argumentação em favor do progresso jurídico, recorrendo à observação da história para se pensar o quanto de desenvolvimento das instituições jurídicas e das relações legais dentro do Estado e entre os Estados fora alcançado. Isso é possível ser pensado, porque a filosofia da história reflete, nas suas meditações, a história das conquistas e da consolidação do direito, de forma que a política seria o espaço prático da jurisprudência.

Na concepção de Terra, a filosofia da história não é somente um campo de pensamento sobre o sentido da história, mas também de percepção do quanto a humanidade já avançou para alcançar o seu fim último. Isso é possível que seja feito no direito, pois estamos tratando das relações no âmbito externo, daquelas atitudes dos seres humanos, das formas de organização social, da construção de uma constituição republicana e das relações entre os países – elementos

que servirão de termômetro para avaliar se o gênero humano tem atingido o propósito cosmopolita.

A busca por signos históricos que possam indicar algum tipo de progresso na história não é algo estranho à filosofia da história kantiana, se na *Ideia* a busca aparece de modo tímido na “oitava proposição”, em “O Conflito das Faculdades”, ela ganhará destaque, pois temos uma acentuação da temática política, o que significa, agora, poder falar de uma história que depende muito mais do esforço humano para a sua construção e menos da ajuda da natureza ou de um sábio criador. Não é que esse último conceito desapareça das obras de maturidade do filósofo, mas, tão somente, que, de acordo com Terra:

A novidade é a reação dos espectadores diante de um evento histórico servir de sinal histórico (*Geschichtszeichen*) da tendência moral do gênero humano que indica ‘não uma quantidade sempre crescente da moralidade na disposição de ânimo, mas um aumento dos produtos da legalidade em ações conformes ao dever, sejam quais forem os motivos que as ocasionem’ (idem, VII, 91; 109). (TERRA, 2004, 16)

O argumento da falta de plausibilidade empírica para se medir o progresso moral, ou a impossibilidade de observar o desenvolvimento moral humano, devido ao fato de ser um campo em que as ações ocorrem de forma interna, importando as intenções do agente, tem levado até mesmo os teóricos da leitura do progresso moral a reconhecê-lo como uma forte argumentação. Para Kleingeld, por exemplo: “a afirmação de que o comportamento humano está gradativamente se tornando mais moral perdeu toda plausibilidade empírica que Kant pensou que ela ainda possuía” (KLEINGELD, 2011, p. 107).

A partir de um olhar distinto, Carvalho (2013) argumenta que ainda que o desenvolvimento moral não possa ser percebido na realidade, pois as ações morais são noumenais, o quanto a humanidade conquistou de moralidade pode ser medido de um outro modo:

Kant esclarece na primeira *Crítica* (B 568), que ‘embora não se possa conhecer o caráter de disposição noumenal de um agente, no entanto, tem que “pensar” como sendo “de acordo com” o caráter empírico do agente.’ e este caráter empírico se manifesta através de suas ações, portanto, daquilo que elas aparentam. “Afirmações de Kant sobre a melhoria moral na história podem ser interpretadas de forma semelhante como se referindo apenas à forma como nós concebemos a disposição das gerações futuras, com base no dado ou mesmo esperado aparecendo nas ações. (CARVALHO, 2013, pp. 154-155)

Consoante a isso, segundo Klein, embora a experiência não corrobore fatos que indiquem um desenvolvimento moral, ela dá sinais disso, percebidos nas mudanças encontradas na educação, na liberdade de publicidade e na ampliação de um esclarecimento numa ordem cada vez maior.

Entretanto, a implicação dessa ponderação não é a taxativa negação da marcha do progresso humano. A experiência nos fornece sinais, mas não podemos fazer disso uma ciência infalível, tampouco, considerar o progresso para o melhor impossível. Como observa Santiago: ‘A esperança que surge dos fatos históricos não está ligada a uma prospectiva científica, tampouco a um pressentimento surgido dos bons desejos, sim a uma expectativa moral, essencialmente racional.’ (CARVALHO, 2013, p. 156)

A tensão em torno do tema da busca de fatos para corroborar uma leitura de progresso moral, conforme pode ser percebido nas citações dos autores de ambos os polos de defesa, indica uma aparente prevalência argumentativa dos intérpretes do progresso jurídico. Parece que falta à argumentação dos intérpretes do progresso moral certos signos, eventos ou acontecimentos históricos, que possam comprovar que a humanidade avançou no quesito agir por obediência ao mandamento ético. Principalmente no campo ético, é impossível buscar fatos para atestar a prova do desenvolvimento das disposições de ânimo para a moralidade, pois o campo se restringe ao modo de agir interno, às intenções e ao noumeno.

Com isso, podemos concluir que os estudiosos do progresso jurídico têm razão e, portanto, isso é suficiente para confirmar a primazia do progresso jurídico em detrimento do progresso moral? Evidentemente, a resposta para isso é não. Pode-se encontrar outros argumentos em que a defesa do progresso moral se fortalece e ganha mais espaço, confrontando e superando os contra-argumentos da defesa concorrente; por exemplo, quando se analisa as obras de Kant sobre a filosofia da história, ninguém pode negar a presença de diversas passagens em que o autor ressalta o progresso como algo necessário. Os defensores da inserção do progresso moral na história universal apontam esses argumentos e ainda os articula com o fato de que, em outras obras críticas, Kant faz menção ao desenvolvimento moral. O fato é que as discussões em torno da noção de progresso são relativamente recentes, se comparadas às outras áreas de interesse suscitadas pela filosofia kantiana. Contudo, conforme podemos notar, dissertações, teses, livros e artigos sobre a temática têm ganhado um espaço crescente na pesquisa sobre a filosofia kantiana da história.

Acreditamos ter esboçado no texto a razão da tensão e o modo pelo qual ela se instala

na filosofia da história desenvolvida por Kant e importa, agora, reforçar a nossa defesa de que a tensão aludida na pesquisa é de ordem constitutiva. Para tanto, os argumentos apresentados consideram que, ao anular uma das leituras sobre o progresso na história, tem-se uma mutilação da filosofia kantiana acerca do sentido da humanidade, devido a duas razões: primeiro, porque ainda que a noção de progresso moral na história constitua uma tensão com a noção de progresso jurídico, limitar o progresso na história ao campo do direito significa ignorar as razões que levaram Kant a inserir o desenvolvimento da moralidade como um horizonte de conquista da cultura. Segundo, a tensão presente nas interpretações sobre o progresso moral e o progresso jurídico têm uma relevância maior quando analisamos dois pontos da filosofia da história kantiana, a insociável sociabilidade e a presença de fatos históricos que possam corroborar a existência de progresso. É pelos dois termos supracitados que se intensifica a tensão em torno da noção de progresso. Todavia, nenhum dos teóricos que defendem o progresso jurídico negam a existência das diversas citações sobre o progresso moral feitas por Kant nos seus escritos sobre a filosofia da história. Isso permite considerar que Kant apresentou a noção de desenvolvimento moral, também, com o objetivo de traçar uma ponte entre a história e as considerações realizadas pelo filósofo sobre o reino dos fins.

Com o objetivo de aprofundar as razões que justificam que a filosofia da história de Kant está circunscrita em um período intelectual cultural, em que, de acordo com Rossi “os discursos sobre os avanços vão se articulando no fim do século XVIII, na forma de uma doutrina ou teoria do progresso” (ROSSI, 1996, p. 114) e é mais uma tentativa de responder as demandas do seu tempo sobre o papel do esclarecimento na busca de traçar nortes para humanidade, indicando os percalços e as conquistas rumo a um futuro melhor, iremos traçar um breve panorama da noção de civilização. Isso nos permite compreender como os conceitos de progresso moral e progresso jurídico são respostas à necessidade de se pensar como seria uma história do mundo, considerando-se que a humanidade está progredindo para melhor.

Para Jacques Le Goff, “a ideia explícita de progresso desenvolve-se entre o nascimento da imprensa no século XV e a Revolução Francesa” (LE GOFF, 1984, *apud* MENEZES, 2015, p. 19), ou seja, justamente com dois marcos importantes para a fundação da modernidade. De acordo com Taguieff: “Engajar-se no caminho do Progresso será, pois, para os Modernos, lançar-se numa marcha a diante sem limites determinados” (TAGUIEFF, 2004, *apud* MENEZES, 2015, p 19). Escrever sobre o progresso, a sua possibilidade e por quais meios a humanidade se desenvolvia era encontrar uma justificativa plausível para as mudanças provocadas no campo político e científico, as quais modificaram de maneira radical a

concepção de mundo alicerçada pela igreja e pelos seus intelectuais. A ideia de progresso, marcada pelo sentimento de que ocorre uma transformação social provinda de um desenvolvimento tecnológico, político e moral está contida em um termo caro para os modernos, a civilização. De acordo com Menezes:

a palavra civilização evoca uma produção crescente de recursos e bem-estar na sociedade, assim como uma distribuição mais equitativa, entre os indivíduos, desses recursos e desse bem-estar. A precisão aqui estabelecida é de suma importância: por um lado, o progresso é sinônimo de desenvolvimento e, por outro, é entendido a partir da igualdade de condições. Dessa forma, o progresso passa a ser vislumbrado a partir de um ponto de vista moral, ou seja, passa também a ser concebido como promessa de uma vida menos penosa, fruto de um processo contínuo de abolição de limites tradicionalmente definidores da condição humana. Neste sentido, é preciso estabelecer parâmetros e limites para as diversas ciências capazes de atestar o progresso (MENEZES, 2015, p. 20).

A sociedade civilizada é uma das invenções da modernidade. A civilização é o segundo momento de uma vida social, marcado pelo culto a disciplina, imposto em virtude da necessidade de uma vida harmônica em sociedade. A etapa do desenvolvimento social, que culmina na civilização, obriga os homens a viverem de acordo com as normas, enfim, numa única palavra, no campo da legalidade, simbolizado, agora, pela garantia dos direitos e deveres, os quais estão tutelados por instituições jurídicas, cuja força de convencimento reside na coerção.

O cenário apresentado marca o momento do desenvolvimento do direito e, sobre esse contexto, a modernidade foi o palco de inúmeros comentários apontando os avanços que a humanidade conquistou sob a tutela da ciência, do pensamento racional, das luzes e do avanço das artes. O elogio não é somente uma maneira de indicar o valor da civilização moderna como um padrão a ser seguido, mas é uma marca da esperança na humanidade. Todavia, a dimensão paradoxal do conceito de civilização será apontada por Rousseau e, em seguida, assimilada e aprofundado por Kant. Quando se constata o quadro de avanços tecnológicos, científicos, políticos, *pari passu*, tem-se a realidade pintada pelos horrores da escravidão, colonialismo, miséria, opressão e ignorância, ao que Menezes firma, “devemos concluir que a civilização não constitui uma unanimidade intransponível e incriticável” (MENEZES, 2010, p. 69).

O aspecto imperante que denuncia o paradoxo da sociedade civilizada é o luxo, o qual se torna na modernidade um elemento que caracteriza a pompa de uma sociedade que esconde as suas mazelas com a polidez, criando um verniz social que torna os bons tratos e a aparência um status, uma condição-chave de acesso à sociedade. Kant é um autor que, na esteira das

discussões produzidas em torno das vantagens e desvantagens da civilização, realizará uma análise mais realista, confrontando aquelas mais utópicas, otimistas e pessimistas sobre a civilização. Primeiro, isso ocorre porque em Kant a civilização é uma etapa, não é o fim terminal da humanidade, mas um caminho importante para o desenvolvimento das disposições da espécie humana e, como etapa, é uma passagem portadora de elementos positivos, como as instituições jurídicas, os espaços de educação e todos os mecanismos de disciplinamento dos costumes e garantia da ordem. Segundo, isso acontece pois, a civilização, desenvolve no homem a prudência, como um elemento indispensável para tornar as relações mais saudáveis.

Todavia, de acordo com Menezes, Kant, à semelhança de Rousseau, irá perceber que “a multiplicidade de necessidades supérfluas, as paixões excitadas pela comparação e as tiranias da mundanidade” (MENESES, 2010, p. 115) denunciam as preocupações em tomar a civilização como o único fim para a humanidade. Na verdade, a civilização por si só pode ser um laboratório para o desenvolvimento das piores paixões, o que além de corromper a médio prazo o caráter humano, corrói as relações e instituições sociais. Isso ocorre, pois o direito ainda é um elemento insuficiente para instaurar um cenário seguro de manutenção do progresso. É por constatar a supracitada realidade que Kant evoca a cultura, como a mais alta destinação da humanidade. Mais uma vez, retomando as palavras de Menezes:

A cultura é, então, encarregada de exprimir uma destinação suprema. A civilização, corresponde à habilidade, designa antes um modo do desenvolvimento, enquanto a cultura, dada a sua acepção teleológica, se reveste de uma consideração em vista da finalidade última (MENEZES, 2010, p. 118)

Como consequência, tem-se a seguinte constatação sobre o papel que a filosofia da história desenvolvida por Kant assume ao ser tratada como mais uma estratégia inovadora para responder ao debate político e cultural travado na modernidade: enquanto o progresso jurídico cumpre a função de explicar e justificar o valor da civilização para a correção da brutalidade e rudeza, bem como, a garantia dos direitos mediante a implantação de uma união jurídica, o progresso moral aparece como um esforço argumentativo para indicar os limites da civilização e o risco que a humanidade corre ao tomar a habilidade e a prudência como o seu fim terminal. O direito, por não oferecer elementos seguros para transformar culturalmente as inclinações, representa o empecilho para os ganhos sociais de uma sociedade que pode ser corrompida pelo luxo. É a possibilidade da corrupção da sociedade e o limite que o progresso da civilização impõe, que leva Kant a pensar além, ou seja: “Não há, pois, modo mais expressivo de indicar

que não é a civilização, mas a moralização que constitui a destinação da humanidade. Em seu sentido teleológico, a cultura designa claramente a necessidade de uma passagem à moralização” (MENEZES, 2010, p. 118).

Além das considerações sobre o cenário intelectual que pensava o conceito de civilização, outro ponto de relevância para compreensão das razões que levaram Kant a considerar o progresso jurídico e o progresso moral na sua filosofia da história é a situação política, cultural e econômica da Prússia. O contexto cultural efervescente na Prússia era o resultado da influência direta de dois acontecimentos de tamanha magnitude para a modernidade, a Revolução Francesa e a Revolução Industrial, ambas tendo como cenário, respectivamente, a França e a Inglaterra, duas referências políticas e econômicas para o continente europeu. Deles sopravam os ventos do que significava o padrão para atingir o progresso. Todavia, se as ideias do liberalismo político e do humanismo chegam a galopes, a situação social da Prússia é deveras distinta da França e da Inglaterra. Nas palavras de Terra:

Na Alemanha, tanto a situação político-econômica quanto o panorama teórico são bastante diferentes dos da França e Inglaterra. Devido ao ‘atraso’ relativo da Alemanha, o Estado terá uma participação maior na vida social e nos negócios em geral que nos outros dois países. O Estado adquire um peso enorme, com certa independência tanto da nobreza quanto da burguesia: ‘a impotência de cada esfera (*Lebenssphäre*) isolada (não se pode falar nem em estancamentos – *Ständen* - nem em classes, mas quando muito, de estamentos que existiram e classes que ainda não nasceram) não permitiu que nenhuma delas conquistasse o poder só para si’. As iniciativas provêm, então, do aparato estatal criado com a monarquia absoluta. Essa situação de transição em que a sociedade capitalista não está constituída, mas em que também não temos mais uma sociedade feudal – numa Europa em que outros países já estão em rápido processo de transformação econômico-social, com a consolidação do capitalismo e as transformações na organização político-social, e com a difusão das concepções liberais dá à Alemanha um caráter peculiar. As ideias geradas na Inglaterra e na França atravessam o Reno, são absorvidas pelos pensadores Alemães, mas, com a situação histórica da Alemanha é diferente, isso propiciará que o liberalismo alemão também o seja. Os pensadores alemães encontraram-se diante de uma temporalidade dupla – a das ideias liberais (‘importadas’, embora sem os seus pressupostos sociais) e a da situação histórica em que vivem. É nesse quadro que a filosofia político-jurídica de Kant se constituirá: ‘Decerto não permanece oculta para Kant a discrepância entre os alvos a serem atingidos e a realidade social na Alemanha da segunda metade do século XVIII. (TERRA, 1995, pp. 153-155)

É com a filosofia da história que Kant tentará, também, oferecer respostas para o quadro político, social e econômico da Alemanha. Desse modo, a história universal de Kant, em que um conceito de progresso ético e o jurídico se encaixa, é uma forma de apontar soluções para a necessidade de transformação de uma sociedade que, por não possuir um

panorama cultural inglês e nem francês, precisa recorrer a distintos ingredientes para alcançar o progresso em curso em outros recônditos do continente. A filosofia da história em Kant é uma seta para conduzir a Alemanha rumo às mudanças políticas promovidas pela reforma e não pela revolução. Num cenário conturbado da história, o protagonismo de uma natureza providente é um convite aos cidadãos e as governantes para que acreditem no futuro e promovam de forma lenta as transformações que o progresso exige. No campo moral, é a esperança de que a transformação da sociedade e dos homens não dependam somente das decisões políticas e dos governantes, mas de uma providência e da potência da boa vontade.

O que escrevemos aqui foi a nossa tentativa de explicar porque a tensão que o progresso jurídico e o progresso moral enceta na filosofia da história kantiana, quando analisados a partir de uma interpretação conceitual e textual, torna-se, também, uma tensão constitutiva, quando se percebe que, para além do texto, a necessidade de manter essa relação é a de preservar o frutífero esforço intelectual para responder aos debates travados no seu tempo e a necessidade política e histórica do seu Estado.

Com isso, conseguimos confrontar as duas posições em torno de um conceito caro para se pensar a ideia de progresso em Kant. A nossa intenção na pesquisa não foi a de nos posicionarmos a favor de nenhuma das correntes interpretativas. Entendemos que as discussões apresentadas auxiliam a compreender que existe uma tensão constitutiva em torno do conceito de progresso na filosofia da história kantiana.

Os conceitos articulados por Kant são úteis, pois servem de lupa para se pensar a política, a república, a paz mundial, a natureza humana, a relação entre a história empírica e a história universal, a legalidade e a moralidade. Retomando parte da citação de Wood, “fundamentos textuais” não são úteis para se fazer uma escolha de sentido da história, primeiro porque as noções de progresso jurídico e progresso moral se encontram presentes em todos os textos sobre história universal, segundo, porque ao abraçar uma proposta de progresso, é possível fazê-lo, mas tendo que fazer por “razões filosóficas” e não textuais. Ao tentar excluir a possibilidade do progresso moral da história, tem-se uma desconfiguração do pensamento de Kant, uma mutilação e uma análise de progresso limitada, que não responde às reclamações da razão prática presente na filosofia da história.

Ao tentar incluir o progresso moral como consequência do progresso do direito, têm-se abertura de diversos hiatos, seja no campo da insociável sociabilidade ou na ausência de fatos que possa corroborar um avanço moral da humanidade. Por isso, pensamos que a manutenção da tensão possibilita manter a coesão da filosofia da história kantiana e resguardar

a sua grandiosidade dos inúmeros ataques aos quais ela pode ficar suscetível. Ainda, importa salientar que é justamente a tensão que torna a filosofia de Kant compreensível, como uma tentativa teórica para responder aos problemas jurídicos, políticos do seu tempo, mas cujas respostas ultrapassam a sua época e são teorias úteis para pensar a nossa realidade, pois, concordando com Pinzani “a importância de se confrontar com os grandes pensadores do passado possui legitimação e relevância não somente como exercício intelectual, mas também como maneira de repensar e rediscutir ideias que ainda podem ser válidas” (PINZZANI, 2016, *apud* KLEIN, 2016, p. 17).

REFERÊNCIAS

BECKENKAMP, Joãozinho. O pensamento analógico na filosofia transcendental de Kant. **Kant e-Prints**, Campinas, Série 2, v. 3, n. 1, jan.-jun. 2008. Disponível em: <https://www.cle.uni-camp.br/eprints/index.php/kant-e-prints/article/view/355>. Acesso em: 10 jan. 2021.

_____. O Direito como Exterioridade da Legislação Prática em Kant. **Revista ethic@**, Florianópolis, v. 2, n. 2, jan. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ethic/article/view/14615>. Acesso em: 05 mar. 2021.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. 4. ed. Tradução: Alfredo Fait. Brasília: Ed. UnB, 1984.

BOURGEOIS, Bernard. Histoire et droit chez Kant. **Revue Germanique Internationale**, Paris, PUF, n. 6, 1996 (Kant: philosophie de l'histoire). Disponível em: <https://doi.org/10.4000/rgi.582>. Acesso em: 10 jan. 2021.

BRUSOTTI, Marco. Tensão: um conceito para o grande e o pequeno, trad. Rogério Lopes, 2011, n. 35, **Revista Dissertation**, Disponível em: [HTTPS://DOI.ORG/10.15210/dissertation.v33i0.8716](https://doi.org/10.15210/dissertation.v33i0.8716). Acesso em: 10 jan. 2021.

CARVALHO, Z. J. Viana de. **Teleologia e moral na ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2013. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-12032014-124100/publico/2013_ZilmaRaDeJesusVianaDeCarvalho.pdf. Acesso em: 07 jan. 2021.

CAYGILL, H. **Dicionário Kant**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FERRY, Luc. Kant: **Uma leitura das três “críticas”**. Tradução Karina Jannini. Rio de Janeiro: Difel, 2009.

GANIER, Florian. **Bien et bonheur chez Kant**. Paris: Université Paris-Est, 2016.

HAMM, C. Sobre a sistematizabilidade da filosofia da história em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 50, n. 1, p. 41-65, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2005.1.1791>. Acesso em: 07 jan. 2021.

HÖFFE, Otfried. **Immanuel Kant**. Tradução: Christian Viktor Hamm e Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

JASPER, Karl. **Conferencias y ensaios sobre historia de la filosofía**. Tradução: Rufino Peña. Madrid: Gredos, 1972.

KANT, Immanuel. **À paz perpétua**. Tradução: Marcos Zingano. Porto Alegre: L&PM, 1989.

_____. **A religião nos limites da simples razão**. Tradução: Carlos Morujão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução: Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2020.

_____. **Começo conjectural da história humana**. Tradução: Edmilson Menezes Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

_____. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução: Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993a.

_____. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução: Fernando Costa Matos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016a.

_____. **Crítica da razão prática**. Tradução: Monique Hulshof. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2016b.

_____. **Crítica da razão pura**. 8. ed. Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001a.

_____. **Crítica da razão pura**. 8. ed. Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013b.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Bacarolla, 2009.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução: Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita.** Tradução: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. São Paulo: Brasiliense, 1986. Edição Bilíngue Alemão/Português.

_____. **Manual dos cursos de lógica geral.** Tradução: Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Uberlândia, MG: Edufu, 2003a. Edição bilíngue.

_____. **Metafísica dos costumes:** primeiros princípios da doutrina do direito e primeiros princípios da doutrina da virtude. 3ª. ed. Tradução: Manuela P. dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.

_____. **Metafísica dos costumes:** primeiros princípios da doutrina do direito e primeiros princípios da doutrina da virtude. Tradução: Clélia Martins, Bruno Nadai *et alii*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2013a.

_____. **O conflito das faculdades.** Tradução: Artur Mourão. Covilhã: Universidade da Beira Inferior. 1993b.

_____. **O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus.** Tradução: Carlos Morujão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

_____. Que significa orientar-se no pensamento? *In:* KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos.** Lisboa: Edições 70, 1987, p. 46-62.

_____. **Resenha da obra Ideia para uma filosofia da história da humanidade de Herder.** Trad. Joel Klein. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

_____. Resposta à pergunta: o que é “esclarecimento”? *In:* KANT, Immanuel. **Textos seletos.** Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 63-78.

_____. **Sobre a expressão corrente:** isso pode ser correto na teoria mas nada vale na prática. Tradução: Carlos Morujão e outros. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001b.

_____. **Sobre a pedagogia.** Tradução: Francisco Cock Fontanella. Piracicaba: Unimep, 1996.

_____. **Théorie et pratique.** Tradução: Jean-Michel Muglioni. Paris: Hatier, 1990.

KLEIN, Joel Thiago. A Relação entre ética e direito na filosofia política de Kant. **Manuscrito: Revista Internacional De Filosofia**, v. 37 N. 1, Jan. 2014. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8641968> Acesso em: 20 jan. 2021.

_____. A sociabilidade insociável e a antropologia kantiana. **Revista Filos, Aurora**, Curitiba, v. 25, n. 36, p. 67-100, jun. 2013a. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.7213/revistadefilosfiaeaurora.7774>. Acesso em: 18 abril. 2021.

_____. **Kant e a ideia de uma história universal.** 1. ed. São Paulo: Loyola, 2016.

_____. **Kant e a ideia de uma história universal nos limites da razão.** 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2012. <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/100523/310841.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 27 jan. 2021.

_____. Kant sobre o progresso na história. **Revista ethic@**, Florianópolis, v. 12, n. 1, p. 67-100, jun. 2013b. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/1677-2954.2013v12n1p67>. Acesso em: 10 jan. 2021.

_____. Os fundamentos teóricos e práticos da filosofia kantiana da história no ensaio *Idéia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. **Studia Kantiana**, v. 9, dez. 2009. Revista da sociedade Kant brasileira. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/75>. Acesso em: 10 jan. 2021.

KLEINGELD, Pauline. Kant, história e a ideia de desenvolvimento moral. **Cadernos de Filosofia Alemã: Crítica e Modernidade**, São Paulo, n. 18, p. 105-132. dec. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v0i18p105-132>. Acesso em: 07 jan. 2021.

LEBRUN, G. Uma escatologia para a moral. In: TERRA, Ricardo (org.). **Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Tradução: Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARQUES, António. **Organismo e sistema em Kant**: ensaio sobre o sistema crítico kantiano. Lisboa: Editorial Presença, 1987.

MENEZES, E. Acerca da ideia de providência na filosofia da história kantiana. **Philosophica**, São Cristóvão, SE, n. 2, mar. 2001. Nephem/UFS.

_____. Apêndice. Moral e vida civilizada: notas sobre a avaliação moderna de seus nexos. In: **Começo conjectural da história humana**. São Paulo: UNESP, 2010, p. 41 -131.

_____. Duas perspectivas sobre o progresso: Voltaire e Rousseau. **Cadernos de pesquisa**, São Luís, v. 22, n. Especial, set/dez. 2015. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2229/v.22n.especial/p.18-30>. Acesso em: 18 abril. 2021.

_____. **Filosofia da história e Aufklärung**: um estudo sobre a esperança em Kant. 1998. 250f. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/280915>>. Acesso em: 23 jul. 2018.

_____. Finalidade, pessimismo e progresso: aproximações à filosofia da história de Kant. In: GUIDO, Humberto; SAHD, Luiz (org.). **Tempo e história no pensamento ocidental**. 1. ed. Ijuí: Editora Unijuí, 2006, p. 81-97. v. 1.

_____. **História e esperança em Kant**. São Cristóvão, SE: Editora da Universidade Federal de Sergipe; Aracaju, SE: Fundação Oviêdo Teixeira, 2000.

_____. Kant e a doutrina das ideias. In: FAÇANHA, L.; CARVALHO, Z. J. V. (org.). **Rousseau, Kant & Diálogos**. São Luís: EDUFMA, 2019, p. 167-184.

_____. Kant e a filosofia moral: uma introdução à leitura da Fundamentação da metafísica dos costumes. In: **Leituras kantianas**. Org. Edmilson Menezes. Sergipe: EDISE, 2014.

_____. Prismas da filosofia da história kantiana: civilização e finalidade moral. In: **Modernidade e a Idéia de História**. Org. Menezes, Edmilson; Donatelli, Marisa. Ilhéus: EDITUS, 2003.

MORI, M. Studi Sulla filosofia kantaiana dela storia. **Revista di filosofia**, Bologna, n. I 3, 1979. pp. 115-146.

MUGLIONI, Jean-Michel. **La philosophie de l'histoire de Kant: qu'est-ce que l'homme?** Paris, PUF, 1993.

NADAI, Bruno. **Progresso e moral na filosofia da história de Kant**. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. doi:10.11606/T.8.2011.tde-14062012-155924. Acesso em: 07 jan. 2021.

_____. **Progresso e moral na filosofia da história de Kant** [online]. São Bernardo do Campo, SP: Editora UFABC, 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.7476/9788568576885>. Acesso em: 07 abril. 2021.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant: filosofia do direito internacional e das relações internacionais**. São Paulo: Martins Fontes, 2019

PEREZ, D. O. Os significados da história em Kant. **Revista Philosophica**, Lisboa, n. 28, p. 67-107, 2006. Disponível em: https://www.academia.edu/8349039/Os_significados_da_hist%C3%B3ria_em_Kant. Acesso em: 07 jan. 2021.

PINZANI, Alessandro. O papel sistemático das regras pseudo-ulpianas na Doutrina do Direito de Kant. **Studia Kantiana**, São Paulo, v. 7, n. 8, p. 94-119, 2009. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/66>. Acesso em: 07 jan. 2021.

ROSSI, Paolo. Naufrágios sem espectador: **A ideia de progresso**. Tradução: Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

RUSS, Jacqueline. **Os métodos em filosofia**. Tradução: Gentil Avelino Titton. Petrópolis: Vozes, 2010.

SALGADO, J.C. **A Ideia de Justiça em Kant**. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 1986.

SANTOS, Leonel R. dos. **Metáforas da razão ou economia poética do pensar**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian e Junta Nacional de Investigação Científica e Tecnológica, 1994.

SOROMENHO- MARQUES, Viriato. **História e política no pensamento de Kant**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.

SCHÖNECKER, Dieter; WOOD, Allen W. **A fundamentação da metafísica dos costumes de Kant**: um comentário introdutório. São Paulo: Loyola, 2014.

TERRA, R. R. A distinção entre direito e ética na filosofia kantiana. **Filosofia Política**, Porto Alegre, v. 4, 1987. Disponível em: https://www.academia.edu/25743042/A_distin%C3%A7%C3%A3o_entre_direito_e_%C3%A9tica_na_filosofia_kantiana. Acesso em: 08 jan. 2021.

_____. **A política tensa**: ideia e realidade na filosofia da história de Kant. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. *In*: TERRA, Ricardo Ribeiro. (Org.). **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

_____. História e Direito em 1784. Comentários sobre a interpretação da “Escola Semântica de Campinas”. **Revista Studia Kantiana**, v. 10, n.12, jun. de 2012. Disponível em: <http://www.sociedadekant.org/studiakantiana/index.php/sk/article/view/110>. Acesso em: 17 jan. 2021.

_____. História universal e direito em Kant. **Discurso**. N. 34 (out. 2004), 9-32. DOI:<https://doi.org/10.11606/issn.2318-8863.discurso.2004>. Acesso em: 18 jan. 2021.

_____. **Passagens**: estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

WOOD, Allen. **Kant**. Tradução: Delamar José V. Dutra. Porto Alegre: Artmed, 2008.

YOVEL, Y. **Kant et la philosophie de l’histoire**. Paris: Méridiens Klincksiek, 1989.